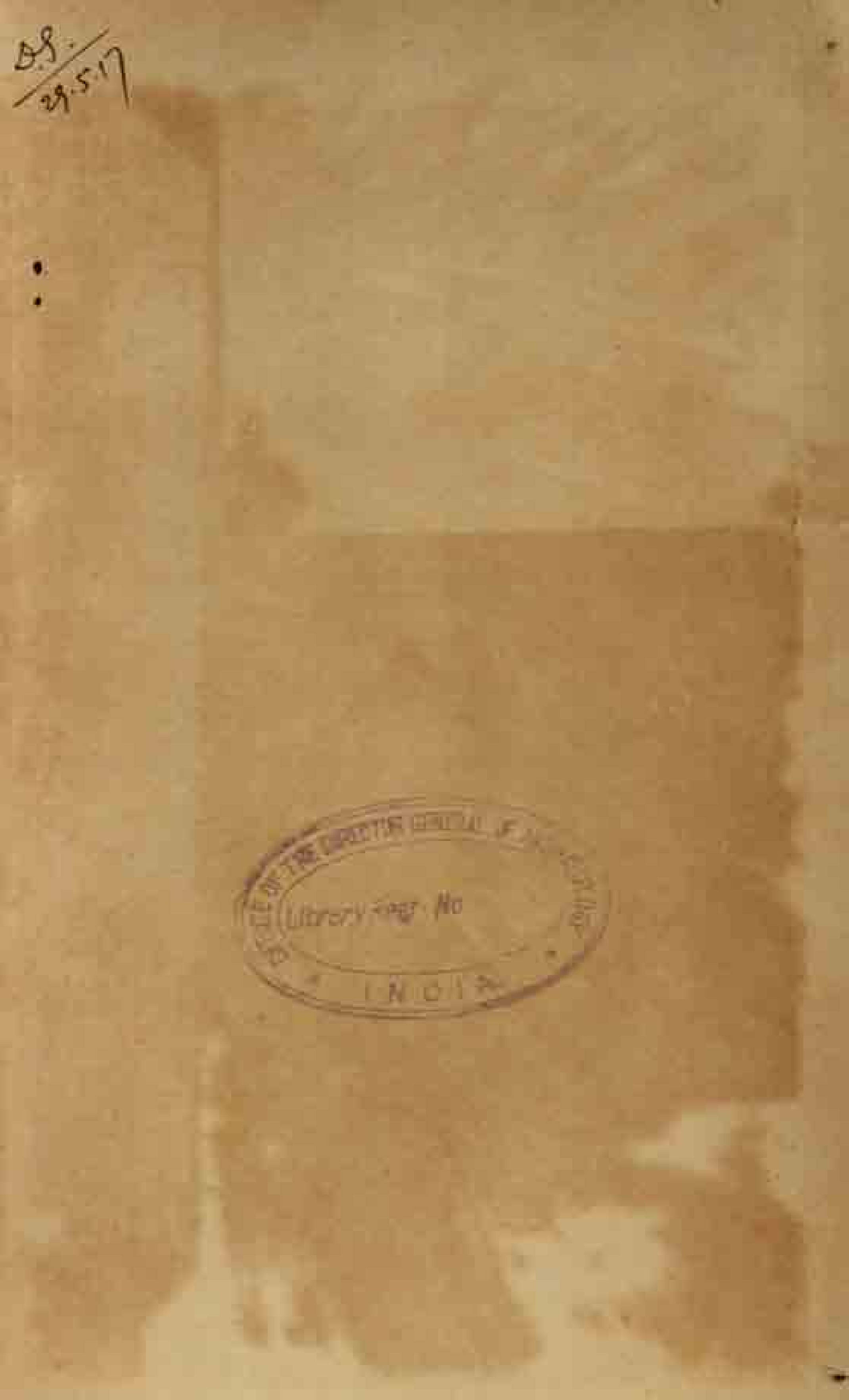

D.G.
29.5.17
Library Reg. No
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-ET-UNIÈME



ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

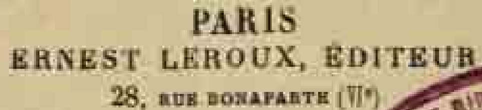
MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

TRENTE-ET-UNIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-ET-UNIÈME

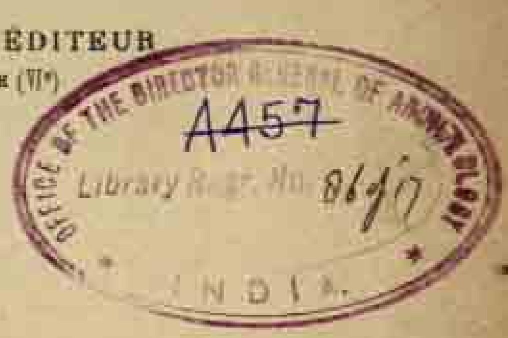


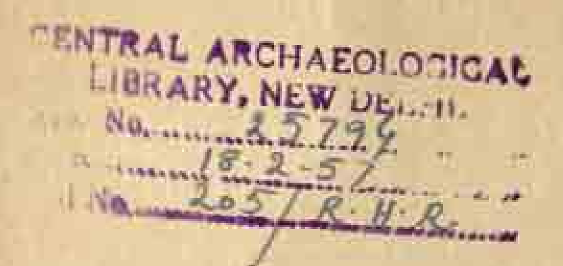




PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1910





L'ANIMISME

ET

SA PLACE DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE[1]

L'observation des phénomènes qui rentrent dans la qualification d'animistes a pris, depuis une trentaine d'années, de tels développements que, pour les exposer en détail d'une façon quelque peu complète, il ne suffirait plus d'un ou deux volumes, comme la *Primitive Culture* de E. B. Tylor ou *les Religions des peuples non civilisés* d'Albert Réville, mais qu'il faudrait toute une bibliothèque. Sera-t-il permis à quelqu'un qui, dans la mesure de ses moyens, a suivi ce mouvement d'études ethnologiques, d'en exposer ici les conclusions générales, sans prétendre attacher à ce résumé d'autre valeur que celle d'un essai de synthèse, suffisant néanmoins pour établir la place de l'animisme dans les cadres de l'évolution religieuse?

I

Tout d'abord, il convient de définir ce qu'il faut entendre par animisme : suivant Edw. B. Tylor, c'est la doctrine relative aux êtres spirituels. Mais qu'est-ce qu'un être spirituel? Dire que c'est un être immatériel serait une explication purement négative et d'ailleurs incomplète, car nombre d'esprits sont considérés comme possédant certains attributs de la matière, bien que sous une forme plus subtile. Je dirai volontiers que, en termes généraux, les esprits sont des êtres soustraits à l'action des lois naturelles qui régissent les corps.

1) Conférence faite en anglais au collège Balliol, d'Oxford, devant la *Summer School of Theology*, en septembre 1900.

Les esprits peuvent se ranger en trois grandes classes : 1° les âmes des êtres vivants ou ayant vécu ; 2° les âmes des choses ; 3° les esprits indépendants qui n'appartiennent à aucune des deux catégories précédentes.

Nous ne sommes pas embarrassés pour retrouver des traces d'animisme chez tous les peuples, sans exception, du présent et du passé. Toutefois, il convient surtout d'en étudier les manifestations dans les sociétés où cette forme de croyance prédomine presque exclusivement, c'est-à-dire chez ceux des sauvages où, avec ses corollaires du fétichisme, de la zoolâtrie et de la sorcellerie, elle constitue à peu près toute la religion. Je voudrais ici, suivant une méthode qui a été fréquemment appliquée et dont j'ai justifié l'emploi dans ma conférence précédente[1], faire ressortir les traits communs qui se retrouvent dans l'animisme des non-civilisés et qui peuvent être regardés comme constituant les caractères essentiels de cette forme de culte. Bien entendu, je prends le mot de culte au sens le plus large, comme désignant la réalisation pratique des rapports entre l'homme et les puissances surhumaines auxquelles il croit.

On a dit avec raison que l'animisme n'était pas seulement une religion, mais encore une philosophie de la nature. Partout où nous mettons des forces — souvent sans trop savoir ce que nous entendons par ce terme, — le sauvage met des esprits. Cependant ce sont surtout les événements extraordinaires qu'on leur attribue, c'est-à-dire les événements que l'homme n'arrive pas à s'expliquer — soit par des causes qui lui sont déjà familières, — soit par sa volonté ou par celle de ses semblables. Un voyageur rapporte que la première fois que les nègres de Nuffi virent une pompe à bord d'un navire européen, ils la prirent pour un être merveilleux, puisqu'elle forçait à monter l'eau dont la tendance naturelle était de descendre[2]. — Quand un Peau-Rouge ne comprend pas,

1) *On the Comparative Method in the History of Religions.*
2) John Lubbock, *History of civilisation*, 1870, p. 202.

écrit Jarvis, il dit que c'est un esprit[1]. — La même constatation a été faite chez tous les peuples non civilisés.

Les esprits sont ordinairement invisibles. On ne les perçoit que par leurs actes ou encore par les agissements des choses qui leur servent d'instrument ou de support. Cependant ils peuvent se manifester par des bruits, des odeurs, des frôlements, des apparitions. On leur attribue nécessairement un corps, car le sauvage est incapable de concevoir ce que nous appelons un pur esprit. Tantôt ce corps, formé d'une matière plus ténue, plus fluide, plus subtile, offrira la physionomie d'un être humain, d'un animal, voire le double d'un objet; tantôt il revêtira une forme composite, où les espèces et même les règnes de la nature se combinent pour former l'image d'un monstre. — Au moral, on leur prête invariablement les mobiles, les sentiments, les passions et les caprices des hommes. — De même, ils sont souvent groupés en familles et en sociétés. Parfois, ces groupes correspondent à la classification des éléments: esprits de l'air, de l'eau, de la terre, du ciel, du feu, des plantes, etc. Enfin, il y a des esprits collectifs engendrés par voie d'abstraction qui sont chacun en rapport non pas avec tel ou tel objet, avec tel ou tel être, mais avec tous les objets d'une même catégorie, avec tous les individus d'une même espèce. Quelques-uns personnifient des qualités ou des forces conçues abstractivement.

On croit que les esprits, alors même qu'on leur attribue certains séjours de prédilection, peuvent librement circuler parmi les hommes. Ils peuvent aussi s'incarner dans des êtres et des choses avec lesquels ils n'avaient originairement aucune connexité. Quand ils s'introduisent dans un corps vivant, c'est la possession; dans un corps inanimé, c'est le fétichisme. La possession est toujours une chose grave; souvent, c'est une cause de maladie et de mort. D'autres fois il y a une substitution de personnalité; l'esprit parle et agit par l'intermédiaire du possédé.

1) Appendice de l'ouvrage *History of the North American Indians* de Buchanan.

Le même corps peut ainsi servir successivement à plusieurs esprits et réciproquement le même esprit peut habiter plusieurs corps. D'où la coutume, si bien observée par M. Frazer, de substituer à l'âme ordinaire une âme supérieure, en employant certains procédés magiques qui impliquent une mort apparente suivie de résurrection, ainsi que la coutume d'immoler, dès qu'il manifeste les premiers symptômes de décrépitude, le personnage, chef, roi ou sorcier, qu'il importe de conserver en pleine possession de ses facultés réelles ou supposées. On croit ainsi transmettre son esprit encore intact à son prochain successeur.

Le fétiche, d'après l'acception ordinaire, est tout objet matériel doué d'une puissance surnaturelle. Cette conception du fétichisme est trop large, en ce qu'elle embrasse également les objets simplement investis de qualités magiques par le contact ou la volonté d'une personnalité extérieure, c'est-à-dire, les talismans et amulettes. Je préfère définir le fétichisme comme la croyance que l'appropriation d'un objet assure les services de l'esprit logé à l'intérieur. — Quand on s'efforce de donner au fétiche la physionomie de l'esprit qu'on y croit logé, on crée une idole.

Vous voyez que ni le fétichisme ainsi entendu, ni, à plus forte raison, l'idolâtrie, ne sont des faits primitifs, comme on l'a quelque fois soutenu. L'idole implique toujours une conception fétichique. C'est un simulacre qu'on suppose conscient et animé, — à la différence des images qui sont simplement le portrait ou le symbole des êtres surhumains ; mais ces dernières conceptions sont rares chez les peuples non civilisés —. Que l'idolâtrie soit sortie du fétichisme, le fait peut être établi en dehors même de ce qui se passe chez les sauvages, dans presque tous les polythéismes préhistoriques, où l'on voit non seulement les fétiches précéder les idoles, mais encore celles-ci sortir de ceux-là par une transition graduée. D'autre part, le fétichisme à son tour présuppose l'animisme, c'est-à-dire la croyance qu'un esprit peut

se loger dans certains objets. Nous avons ainsi la gradation : animisme, fétichisme, idolâtrie[1].

Les sentiments qui prédominent à l'égard des esprits sont la défiance et la crainte. On redoute, en général, de les attirer. D'où la distinction du pur et de l'impur, du profane et du sacré, originairement fondée sur l'existence d'un domaine réservé aux esprits dans lequel il est dangereux de pénétrer. D'où aussi un système compliqué de *tabous* et de prohibitions, dont la violation constitue un péril, non pas seulement pour l'imprudent qui s'en rend coupable, mais encore pour toute la communauté exposée à une invasion d'esprits. Chez certains peuples, l'animisme a engendré un régime d'abjecte et continuelle terreur.

Il est rare cependant que les esprits soient regardés comme absolument mauvais, ou, du moins, il se rencontre toujours parmi eux certaines puissances qu'on croit accessibles à de meilleurs sentiments et mieux disposées pour l'homme. En général, d'ailleurs, sauf le cas d'un dualisme nettement accusé, il n'y a pas d'esprit si malicieux qu'on ne cherche à entrer en composition avec lui et il n'y a point d'esprit si bienveillant qu'on ne doive éviter de l'offenser.

On retrouve partout, dans l'animisme, des rites conjuratoires qui ont pour objet de contraindre et des rites propitiatoires qui ont pour objet de concilier les esprits. Comme l'a très bien expliqué Léon Marillier, il n'y a pas de démarcation bien nette entre les rites religieux et les pratiques magiques : « Aux charmes qu'emploient les hommes-médecine et les chamans, bien des procédés se mêlent qui tendent à se concilier la faveur des esprits, à les amener à faire de bonne grâce ce à quoi on aurait peine à les contraindre, et beaucoup de cérémonies religieuses portent les traces indéniables de l'étroite similitude qu'à l'origine elles devaient offrir avec les rites auxquels ont recours les faiseurs de pluie,

1) Cf. Goblet d'Alviella, *Des origines de l'idolâtrie* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XII (1885), p. 1 et suiv.

les guérisseurs ou les magiciens qui procurent la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux... Et d'autre part, les plus matérielles des recettes des sorciers, comme les plus naïvement puériles et les plus grossièrement obscènes d'entre les mythes peuvent acquérir une valeur religieuse, dès l'instant où ils deviennent le véhicule d'une émotion pieuse, le moyen imparfait et inhabile dont dispose le sauvage pour exprimer ce sentiment de dépendance, cette soumission tantôt craintive, tantôt à demi-confiante, qu'il éprouve devant cette troupe d'esprits, pareils à son âme, qui l'entourent et l'enserrent de toutes parts »[1].

Si les hommes ont besoin des esprits, les esprits à leur tour ont besoin des hommes; d'où la possibilité d'alliances fructueuses pour tous.

En vue de concilier les puissances surhumaines, on mettra en œuvre les procédés qui agissent sur les puissances humaines : la prière, la flatterie, les hommages, les dons surtout, aussi bien que les menaces et les mauvais traitements. On offrira aux esprits tout ce qui est de nature à séduire les hommes : de la nourriture, des boissons, des parures, des victimes dont l'âme sera vouée à leur service. Telle est la forme la plus simple et la plus générale du sacrifice : le sacrifice de propitiation et de tribut[2].

Toutefois, à ce niveau de l'évolution religieuse, ce sont incontestablement les pratiques conjuratoires qui prédominent. On emploiera des formules d'incantation pour appeler les esprits dont on a besoin et des formules d'exorcisme pour écarter ceux dont on redoute l'influence nocive; on se soumettra à un système de *tabous* pour ne pas les attirer inconsidérement et à un système de purifications pour contrebalancer la violation de ces prohibitions; enfin, on mettra au service des magiciens tout l'attirail de la magie.

La magie qui peut se définir un système d'inductions *a*

1) *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1897, II, p. 343.

2) Suivant M. Victor Henry (*La magie dans l'Inde antique*), l'Inde des Vedas n'en connut jamais d'autre.

priori, tendant à obtenir un résultat avantageux par la mise en œuvre d'un pouvoir imaginaire, se rattache principalement aux deux lois que M. Frazer appelle la loi de contiguïté et la loi de solidarité :

1° Les choses qui ont été en contact continuent à agir l'une sur l'autre après la cessation de ce contact. Ainsi on croit qu'on peut ensorceler un individu en opérant sur ses cheveux, les rognures de ses ongles, ses vêtements : — c'est l'identification de la partie au tout —; ou bien l'on s'imaginera qu'en reproduisant dans n'importe quelles conditions le premier terme d'une série d'événements, on provoquera le retour de toute la série; c'est l'assimilation du rapport de succession au rapport de causalité : — ou encore on croira qu'en se nourrissant d'un être, on s'assimile ses qualités et ses facultés (c'est le sacrifice de communion) ;

2° Le semblable agit sur le semblable, l'évoque ou le produit. C'est ce qu'on a nommé la magie sympathique ou homéopathique : en simulant un événement, on en provoque la réalisation ; en agissant sur la représentation d'une chose on agit sur la chose elle-même (envoûtement).

On peut distinguer entre les rites magiques qui opèrent, pour ainsi dire, mécaniquement et ceux qui opèrent par l'intervention des esprits. Nous aurons à examiner plus loin la théorie qu'on a fondée sur cette distinction.

En tout cas, ce qui est certain, c'est que l'animisme a partout pour accessoire la sorcellerie. Chez tous les peuples animistes, on rencontre des individus spécialement désignés, par leur tempérament, leur hérédité ou la possession de certains secrets, pour pratiquer la conjuration et la divination. Il y a de bons et de mauvais sorciers. Les bons sorciers sont ceux qui opèrent pour le compte de la communauté ou conformément à ses intérêts; ceux qui travaillent à assurer la régularité des saisons, la fécondité des troupeaux, le succès de la récolte, l'éloignement des maladies, l'expulsion des mauvais esprits. Les mauvais sorciers, ce sont ceux qui, soit par malice, soit pour favoriser un individu, prétendent utili-

ser leur pouvoir contrairement à l'intérêt général ou encore ceux qui, dans le même but, font alliance avec les esprits hostiles aux dieux protecteurs de la communauté.

Les magiciens forment souvent des corps fermés, des sociétés qui se recrutent par cooptation et initiation; de là les mystères, d'où sont écartés les profanes. Parfois, c'est le chef de la tribu qui est le magicien par excellence.

La mythologie n'est pas absente de l'animisme, comme on l'a prétendu; seulement il ne possède guère que des rudiments mythiques; c'est-à-dire la personnification isolée d'êtres et de choses auxquels on prête non seulement des attributs humains, mais encore des rapports tirés de l'expérience des hommes dans leurs relations réciproques. Ce n'est guère qu'au sein du polythéisme que ces éléments se combinent pour constituer de véritables drames mythologiques.

La classe des âmes humaines mérite d'être considérée séparément, là surtout où elle a engendré le culte des ancêtres. Les populations animistes s'imaginent que la personnalité humaine, conçue en général sous la forme d'un double du corps, — quelquefois aussi sous la physionomie d'un animal — assimilée fréquemment au souffle ou à l'ombre de l'individu, peut quitter son enveloppe, à titre temporaire, durant le sommeil et dans certains états extatiques; à titre définitif, après la mort. Tandis que le corps tombe en pourriture, l'âme survit, continue ses relations avec les vivants, intervient dans les affaires humaines et même agit sur la nature avec des pouvoirs nouveaux. Ces fantômes, — qu'ils continuent à vivre dans les environs de la tombe et à errer sur terre, ou qu'ils s'en aillent résider dans quelque localité inaccessible (le ciel, l'intérieur de la terre, les astres, des îles lointaines) — sont d'ordinaire redoutés des vivants et traités de la même façon que les esprits.

Il n'y a guère d'exception que pour les âmes des ancêtres qui conservent, après leur mort, les affections et les préoccupations de leur vie. S'ils sont convenablement traités par leurs descendants, ils continueront à les protéger, à les

guider, à les avantager avec une puissance considérablement augmentée par le passage à l'état d'esprit. Parfois, le culte se borne aux ancêtres dont on garde le souvenir personnel ; d'autres fois, il s'adresse à celui que, par hypothèse, on se figure comme le premier ancêtre, le progéniteur de la race. Cependant ce progéniteur ne doit pas être forcément un homme. Pour des peuplades qui n'admettent pas de démarcation bien nette entre les espèces ou même les ordres de la nature, leur premier ancêtre peut aussi bien être un animal et alors elles traiteront tous les animaux de la même espèce comme des parents, des alliés consanguins. De là, les phénomènes si fréquents du totémisme.

La morale religieuse n'est guère développée dans l'animisme. Cependant elle s'y trouve déjà en germe. Les esprits qui ont fait alliance avec la communauté s'en sont constitués les protecteurs, tant vis à vis des attaques du dedans que de celles du dehors. Par cela même que chacun croit pouvoir compter sur une protection surhumaine dans l'exercice de certains actes ou la possession de certaines choses, il doit bien admettre que ses voisins jouiront d'une protection identique contre ses propres aggressions, et ainsi pénètre chez l'homme le germe de la maxime : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît ». C'est à ce courant d'idées que se rattachent les ordalies ou jugements de Dieu, qui font intervenir les esprits dans la découverte et éventuellement dans la punition des coupables. D'autre part, la faculté attribuée à certains individus et, en particulier, aux chefs, de créer des *tabous* artificiels, tend, quand elle s'applique aux choses, à engendrer le respect de la propriété privée et offre, quand elle s'applique aux personnes, le moyen de protéger la faiblesse contre l'abus de la force.

Tels semblent être les traits caractéristiques et généraux de l'animisme, ainsi qu'ils se présentent dans la religion des peuples non civilisés. On les rencontre également dans le folk-lore des peuples civilisés, et comme, chez ces derniers, ils s'observent surtout parmi les traditions des classes les

moins cultivées, on peut conclure qu'ils représentent des survivances. Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par l'observation que, en industrie, en art, en sociologie, etc., les ancêtres des peuples civilisés ont passé par un état analogue à celui des peuples non civilisés de notre temps. Quant aux religions de l'antiquité, nous y trouvons partout les survivances d'un animisme antérieur, et ces survivances sont d'autant plus accentuées que les religions remontent plus haut, par exemple chez les Chaldéens, les Egyptiens et les Chinois. Enfin, c'est l'animisme qui, seul, a laissé des vestiges parmi les populations préhistoriques, là où on a relevé les traces matérielles de certaines croyances, comme l'usage de déposer près des morts les objets qui leur avaient servi durant la vie ou de dessiner sur les parois des rochers l'image des animaux dont on désirait la multiplication.

II

On voit que l'animisme peut être regardé comme la forme de religion la plus répandue dans le monde. Aujourd'hui encore, s'il fallait confier au suffrage universel de l'humanité, le soin de décider quelle est la vérité religieuse, ce qui l'emporterait à une immense majorité, ce serait la foi aux esprits de la nature, aux fantômes des morts, aux interventions arbitraires de la puissance surhumaine, à l'efficacité des pratiques magiques.

Ici se place la loi formulée en ces termes par Herbert Spencer pour toutes les sphères de l'évolution sociale (*Sociology*, I, § 146) : « Ce qu'il y a de commun aux intelligences dans toutes les phases de la civilisation doit tenir à une couche plus profonde que ce qui est spécial au niveau supérieur et si ces dernières manifestations peuvent s'expliquer comme une modification et une expansion des autres, il est à présumer que telle est bien leur origine ».

Or, les formes de religion qui nous apparaissent comme spéciales à un niveau supérieur, — le polythéisme et même la monolâtrie avec toutes leurs croyances connexes — peuvent parfaitement être regardées comme une modification et une expansion de l'animisme — à part même les arguments que nous tirons de l'histoire.

En effet, qu'est-ce qui différencie le polythéisme de l'animisme ? C'est surtout l'établissement d'une hiérarchie parmi les puissances surhumaines. D'une part, on y distingue entre petites et grandes puissances, entre esprits et dieux. D'autre part, on subordonne les premiers aux seconds ; les esprits deviennent les agents, les serviteurs, les enfants, les sujets et parfois les sujets révoltés des dieux. La transition s'observe, à des degrés divers d'avancement, chez les peuples à demi-civilisés, depuis les Polynésiens jusqu'aux Mexicains et aux Finnois. A mesure que cette transition s'accentue, on voit davantage la morale pénétrer la religion, les actes propitiatoires l'emporter sur les actes conjuratoires, le sacerdoce remplacer la sorcellerie, la société divine (ou plutôt les sociétés divines) se modeler sur les sociétés terrestres, avec un roi ou un chef à sa tête ; ce qui nous conduit bientôt à la monolâtrie. Celle-ci, à son tour, devient le monothéisme, lorsque, sous l'influence de la spéculation philosophique, le dieu, placé comme régent à la tête des êtres surhumains, en diffère, non plus seulement par l'étendue de son pouvoir, mais encore par sa nature métaphysique.

Bien entendu, il ne s'agit pas encore, pour le moment, de rechercher si l'animisme a ou n'a pas été précédé par le monothéisme, mais simplement d'examiner si cette dernière forme de religion a pu sortir de l'animisme par des voies naturelles. Or cette possibilité est trop évidente pour que nous ayons besoin de nous y arrêter longuement. Je ferai d'ailleurs observer que, si l'homme n'est arrivé que tardivement à la conception d'un Dieu unique et absolu, il n'y a rien là qui puisse infirmer la solidité de cette dernière conception ; à certain point de vue ce serait plutôt le contraire.

Il a été allégué que, si l'on part de l'animisme pour reconstituer les étapes successives de l'évolution religieuse aboutissant au monothéisme, on sort de la méthode objective, en ce qu'on prétend classer les phénomènes religieux selon leur plus ou moins de perfection. En réalité, pour mettre l'animisme au bas de l'échelle, il n'est pas nécessaire de porter sur ses manifestations un jugement de valeur ou de les envisager dans leur degré de vérité. Il suffit que nous les considérions comme représentant en elles-mêmes les formes les moins développées, les moins organisées du sentiment religieux. Qui contestera que, sans nous écarter du terrain scientifique, nous puissions choisir, comme critère de classement, le plus ou moins d'ordre ou d'unité que présentent les phénomènes religieux, soit dans les rapports réciproques entre les êtres surhumains, soit dans les rapports de ceux-ci avec la destinée de l'homme et le fonctionnement de la nature? Or ce classement, comme j'ai eu occasion de l'exposer ailleurs plus longuement[1], aboutit à constater que l'animisme, avec ses phénomènes connexes, présente la forme la plus rudimentaire des systèmes religieux accessibles à l'observation.

Mais l'animisme lui-même, comment s'est-il formé? Ne peut-on remonter plus haut encore pour atteindre le premier éveil, le premier germe de la religion?

Remarquons d'abord que l'animisme est intimement lié à l'anthropomorphisme. L'homme en effet prête aux esprits, sinon toujours sa propre physionomie, du moins ses mobiles, ses passions, ses volontés. Il n'est pas difficile de reconstituer la genèse de cette extériorisation psychique.

Quand l'homme primitif, arrivé à se distinguer du monde ambiant, a cherché la cause de n'importe quel événement et particulièrement des événements qui lui paraissaient

1) Voir les Mémoires du Premier Congrès international d'Histoire des Religions tenu à Paris en septembre 1900 et la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLIV (1902), p. 1.

extraordinaires ou anormaux, il l'a naturellement placée dans la seule cause d'activité qu'il connaissait, pour l'avoir directement perçue en lui-même : la volonté.

Tous les objets mobiles ou susceptibles de se mouvoir lui ont fait l'effet, soit de corps doués, comme le sien, de volonté; par suite, de vie et de personnalité. Partout où ces volontés lui ont paru amener un résultat extraordinaire, il leur a attribué le caractère mystérieux et surhumain qui inspire le sentiment religieux, en même temps qu'il s'est efforcé de les concilier ou de les conquérir ; — mais sans nécessairement établir dans ces personnalités réelles ou imaginaires l'opposition entre l'esprit et le corps laquelle caractérise l'animisme. — En d'autres termes, le procédé psychique de la personnification a précédé l'animisme. C'est l'état religieux qu'Auguste Comte, à la suite de De Brosses, a appelé le fétichisme ; Albert Réville le naturisme ; M. Clodd le naturalisme ; M. Marett l'animatisme ; certains Allemands le panenthélisme; d'autres auteurs simplement le pré-animisme, et tous en ont constaté les survivances, chez un certain nombre de non civilisés, depuis la Sibérie jusqu'à l'Australie.

A la vérité, certains de ces auteurs insistent plus sur la notion de *pouvoir* que sur celle de *personnification* : L'homme primitif aurait attribué tous les événements extraordinaires à une puissance abstraite et anonyme, le *mana* polynésien, inégalement répartie entre les êtres, les choses, les phénomènes de la nature. Or, cette force était conçue comme impersonnelle ; elle désignait un état, une qualité, et c'est pourquoi on cherchait à s'en emparer par des opérations magiques. Le culte proprement dit n'aurait apparu, suivant la théorie de M. Frazer, que lorsque les hommes se seraient aperçus que la magie n'était pas infaillible.

A cela, on peut répondre que si le *mana* est une qualité, il doit être une qualité de *quelqu'un*. Là où le sauvage a la notion d'un *pouvoir*, je ne vois pas comment il le concevrait autrement que sous la forme d'un agent doué de volonté, et

tel est notamment le caractère du *mana* polynésien, suivant le missionnaire Codrington qui a revélé et popularisé le mot. M. Marett a, du reste, écrit à juste titre : « Nous devons en tout cas admettre le fait que, en réponse ou du moins en corrélation aux sentiments d'émoi, d'admiration, etc., il surgit, dans le domaine de la pensée, une puissante impulsion à objectiver et même à personnifier le je ne sais quoi qu'on ressent comme mystérieux ou surnaturel, et, dans le domaine de la volonté, une impulsion correspondante à le rendre inoffensif ou, mieux encore, propice, en employant la contrainte, la communion ou la conciliation »[1].

Le naturisme a donc précédé l'animisme et celui-ci n'est que la seconde étape de l'évolution religieuse. On peut se demander comment de ce naturisme ou animatisme, l'homme a passé à l'animisme, à la conception animistique de la nature. Je partage l'opinion de ceux qui pensent que les visions du sommeil ont les premières engendré chez l'homme l'idée d'un agent interne, sa vraie personnalité, en opposition avec son corps, dont elle pouvait se détacher temporairement ou définitivement. De là, à étendre cette notion à tous les corps de la nature, il n'y avait qu'un pas et le pas fut aisément franchi.

Je dois dire quelques mots d'une autre théorie récente qui place la source des religions non plus dans un raisonnement conscient ou même une émotion de l'individu, mais dans un phénomène social. L'antécédent de la religion aurait été la notion du sacré ou, ce qui revient au même, de l'interdit. Les croyances ont été précédées par les rites, et, parmi les rites, les plus anciens sont les tabous ou prohibitions sociales qui restreignent l'activité désordonnée des individus. Ces prohibitions, dont on trouve déjà l'équivalent dans certaines sociétés animales, représentent le résultat instinctif de l'expérience de la race. Quand l'homme se sera demandé quels étaient les auteurs de ces injonctions traditionnelles,

1) R. R. Marett, *The Treshold of Religion*, Londres, 1909, p. 11.

il n'aura pu les concevoir que sous les traits d'êtres puissants et mystérieux. — Vous voyez qu'ici encore nous en revenons à une opération intellectuelle, une déduction, ce que j'ai appellé une extériorisation de la personnalité individuelle. La question est de savoir si les tabous ou même les coutumes sociales ont seuls conduit l'homme à cette déduction analogique. Le bon sens nous indique que le moindre coup de foudre, la première éclipse de lune, une chute de pluie abondante sur la terre altérée et bien d'autres événements encore ont dû produire le même effet, du jour où l'homme s'est élevé à un degré de conscience suffisant pour raisonner sur la distinction des résultats produits par sa volonté et des faits dus à des causes étrangères assimilées à sa volonté. — C'est bien dans ce phénomène psychique qu'est le fait initial ou du moins l'antécédent de la religion.

Il est impossible de terminer cet aperçu sans parler de la théorie qui, par un renversement des termes, fait de l'animisme non pas une des premières étapes du progrès religieux, mais la dégénérescence d'un monothéisme primitif. L'ethnologie a dû longtemps combattre pour faire admettre que l'étude des non-civilisés nous fournit le meilleur moyen de reconstituer, aussi approximativement que possible, l'état social et religieux des populations primitives ou du moins un état traversé par les ancêtres de tous les peuples actuels, même les plus civilisés, à un moment donné de leur évolution préhistorique. Mais certains ethnologues font ressortir que l'animisme ne constitue pas toute la religion des sauvages et que ceux-ci professent notamment la croyance à un dieu suprême, créateur du monde et gardien de la morale. Cette croyance, qu'elle soit ou non la survivance d'une révélation directe, serait le fait primitif ; l'animisme et ses superstitions connexes ne serait qu'une excroissance parasite, le produit d'une véritable dégénérescence.

En admettant la généralité — très contestée — de cette croyance et en laissant de côté jusqu'à quel point elle n'est pas due à l'infiltration de religions monothéistes au cours de

temps relativement récents, le fait généralement reconnu qu'elle est sans influence pratique sur le culte et même sur la conduite individuelle des sauvages chez qui on la rencontre, loin d'être la preuve qu'il s'agit d'une survivance, me semble attester au contraire qu'elle constitue, dans leur système religieux, un élément étranger, adventice et mal assimilé. Un de ces grands dieux platoniques porte chez les Cafres le nom d'Oukoulonkoulou. « Avec le temps, disait un Zoulou au missionnaire Callaway, nous en sommes venus à vénérer les esprits, parce que nous ne savons quoi dire à propos d'Ukulunkulu »[1].

Sans doute les derniers non civilisés de notre âge sont aussi vieux que les civilisés et ils ont dû compter, dans leur long passé, des hauts et des bas. Mais rien ne fait présumer qu'ils aient jamais atteint un niveau fort supérieur, le niveau de la civilisation. Au contraire, l'anatomie comparée est d'accord avec l'ethnographie pour établir qu'ils sont des *primitifs* et non des dégénérés. De son côté, l'archéologie préhistorique démontre que, sur tous les points du globe, là même où fleurit la civilisation, des sauvages ont antérieurement demeuré. — Si on soutient qu'ils professaient le monothéisme, il reste à expliquer comment ce monothéisme s'est formé, et l'on n'aura ainsi que reculé le problème. D'ailleurs il y a connexité entre les branches de la culture humaine, pour toutes les autres, on admet que l'évolution s'est opérée dans une direction progressive. Pourquoi la religion ferait-elle exception ?

Suivant M. Andrew Lang, qui a apporté à la thèse de la régression religieuse chez les sauvages l'appui de sa vaste érudition « dans l'intérêt de l'anthropologie, non de l'orthodoxie »[2], l'homme, raisonnant par analogie sur sa propre faculté de fabriquer des armes, des outils, etc., en aurait conclu que, derrière tous les phénomènes qu'il ne pouvait

1) Callaway, *Religion of the Amazulus*, p. 26.
2) Andrew Lang, *Magic and Religion*, Londres, 1901, p. 14.

attribuer à sa volonté ou à celle de ses semblables, se trouvait un producteur mystérieux, doué d'une puissance surhumaine. Mais pourquoi *un* producteur, plutôt que des producteurs nombreux et divers? Un Néo-Zélandais répondait au missionnaire Taylor qui lui exposait la doctrine de l'unité divine : « Y a-t-il un unique fabricant d'objets chez les Européens? L'un n'est-il pas un charpentier, un autre un forgeron ; un autre un constructeur de navires? Il en a été ainsi dans les commencements. L'un a fait ceci. Un autre a fait cela. Tane a fait les arbres, Rû les montagnes, Tangaroa les poissons et ainsi de suite »[1].

Il faut observer que, dans tous les cas relevés par M. Andrew Lang, il s'agit d'un dieu suprême et non d'un Dieu unique ; ce qui est tout autre chose. Dans la monolâtrie, comme je l'ai fait observer plus haut, le dieu suprême ne diffère des autres dieux que par son degré de puissance ; dans le monothéisme proprement dit, il en diffère par sa nature et ses attributs. Or les notions d'infini, d'absolu, de parfait, qui sont les attributs nécessaires du Dieu unique, dépassent absolument la compréhension du sauvage et, si même elles lui eussent été communiquées du dehors, il eût été incapable de les comprendre et de se les assimiler.

L'existence d'un prétendu monothéisme parmi les sauvages, legs d'une révélation primitive, a surtout trouvé ses partisans parmi les théologiens qui croyaient ainsi combattre *pro aris*. Parmi ses défenseurs les plus récents, il convient de signaler en premier ordre deux missionnaires catholiques, le Père Schmidt, dont les savants articles ont été traduits en français dans *Anthropos* (1908-1909) sous le titre de : *L'origine de l'idée de Dieu*, et Mgr Le Roy qui a consigné le fruit de ses observations personnelles parmi les Bantus de l'Afrique dans un volume publié en 1909 : *la Religion des primitifs*. Je me bornerai à faire remarquer qu'un de leurs coreligionnaires, M. l'abbé Bros, professeur au Grand-séminaire de Meaux,

1) Taylor, *New Zealand*, p. 108.

dans son consciencieux ouvrage : *la Religion des peuples non civilisés* (2me éd. 1907) a soutenu, au contraire, que chez tous les peuples, — réserves faites quant à la tradition d'Israël, — la religion a très vraisemblablement débuté par des croyances analogues au simple animisme et que les idées supérieures, s'il en existe chez les sauvages, sont dues soit à des infiltrations chrétiennes ou musulmanes, soit à la réflexion naturelle de l'esprit humain. Bien plus, comme M. Bros avait été plus ou moins mis en cause par Mgr Le Roy pour la « docilité surprenante » avec laquelle il regarde comme établie l'authenticité des faits coordonnés par Tylor, Réville, Lang, Marillier, l'auteur ainsi critiqué a riposté dans un récent article des *Annales de philosophie chrétienne*, où il soutient qu'en liant partie avec la croyance à la priorité d'une tradition monothéiste chez les sauvages, l'apologétique s'expose à de graves mécomptes : « Recommencerons-nous, dit-il à ce propos, la douloureuse épreuve que nous ont fait subir les théories relatives au Concordisme en géologie ? »[1] — Je n'ai pas à intervenir dans ces considérations qui sortent du domaine scientifique. Je n'y fais allusion que pour avoir occasion de montrer le chemin fait, même parmi les écrivains les plus orthodoxes, par des recherches et des méthodes naguère dénoncées à la fois comme anti-religieuses et anti-scientifiques. « L'étude des croyances de ces populations primitives, écrit Mgr Le Roy, est par elle-même extrêmement intéressante, non seulement parce qu'elle peut alimenter indéfiniment la curiosité de ceux qui aiment les choses exotiques ; non seulement parce qu'elle est un des éléments nécessaires de l'ethnographie, de l'histoire de la philosophie ; non seulement parce qu'elle est une nouvelle et très attachante exploration du fond de l'âme humaine ; mais encore et surtout parce qu'elle révèle d'étonnants points de comparaison avec les religions les plus hautes, en sorte que, peut-on dire, le

1) *Histoire des Religions et Apologétique, précisions nécessaires*, par A. Bros et O. Habert, dans les *Annales de Phil. chrét.* d'août 1909.

théologien qui l'ignore ignore une partie de la théologie ». Nous pouvons d'ailleurs retourner le compliment et dire que l'historien qui ignore la théologie — en donnant à ce terme le sens large de l'expression anglaise : *comparative theology*, — ignore une partie de l'histoire et, peut-on ajouter, d'une science plus vaste encore : la sociologie.

GOBLET D'ALVIELLA.

L'ÉGLISE DONATISTE

AU TEMPS DE SAINT AUGUSTIN

Nous avons étudié précédemment l'histoire de l'Église donatiste depuis les origines jusqu'à l'année 391[1]. On a vu comment le schisme africain s'étendit en Afrique avec une étonnante rapidité. Pendant trente-cinq ans, il ne fit que gagner du terrain, défiant l'édit de Constantin comme les arrêts des conciles, résistant aux persécutions comme aux menaces, lassant enfin le pouvoir impérial. Traquée cependant et presque anéantie en apparence après l'édit d'union de 347, l'Église donatiste s'était partout reconstituée, comme par miracle, sous le règne de Julien, grâce à l'édit de tolérance et de restitution qu'elle avait obtenu de cet empereur. Dès lors, elle n'avait cessé de grandir. En 391, elle était plus puissante que jamais. Prépondérante en Numidie, elle tenait tête à l'Église catholique dans les autres provinces africaines. En face de gouverneurs indifférents ou bienveillants, en face des Catholiques découragés et résignés, elle semblait devenue la véritable Eglise africaine. Le succès pouvait paraître justifier sa prétention d'être en Afrique la vraie, la seule Église catholique. — Cette année 391 marque l'apogée du Donatisme : apogée que suivit bientôt la décadence.

Dans les dernières années du IVe siècle, par l'effet de causes multiples dont la principale fut l'action d'hommes nouveaux sur la politique des deux partis, un revirement complet se produisit dans l'attitude et la situation respective des deux Églises africaines. Compromis par les maladresses

1) Voyez *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. LX, Juillet-Août, 1909.

d'un primat incapable, affaibli par des dissensions intérieures et par un nouveau schisme assez grave, le Donatisme fut réduit à la défensive. Au contraire, l'Église catholique, soutenue par les empereurs et par leurs représentants en Afrique, prit hardiment l'offensive, sous la direction d'un chef habile, que secondait ou inspirait un homme supérieur, et qui sut grouper autour de lui toutes les forces de son parti. Une lutte régulière et serrée s'engagea entre les deux Églises; poursuivie presque sans trêve pendant vingt ans, elle aboutit à la condamnation définitive et à la déroute du Donatisme.

En 391 ou 392, la mort frappa coup sur coup les deux chefs des deux partis, les deux évêques rivaux de Carthage. Le doux et pâle Genethlius, si plein de mansuétude pour ses adversaires, fut remplacé par Aurelius[1] : homme d'un esprit pondéré, très modéré en apparence et dans son langage, mais clairvoyant, énergique et adroit, aussi ferme sur les principes que conciliant pour les personnes, capable de concevoir une politique simple et nette, de tourner les obstacles, et de poursuivre sans faiblir des desseins à longue échéance. Par une fortune singulière, ce chef éminent des Catholiques africains eut pour lieutenant, pour conseiller et pour ami, un homme extraordinaire, qui a marqué pour toujours de son empreinte le christianisme latin, qui fut non seulement la plus haute personnalité de son temps, l'un des fondateurs de la théologie, un réformateur de la discipline, un écrivain original, mais encore un homme d'action, un conducteur de peuples, un remarquable administrateur, un politique très avisé, un orateur incomparable, un merveil-

1) Genethlius était encore évêque de Carthage le 16 juin 390 (*Concil. Carthag.* ann. 390, *Praefat.* et can. 1). Il mourut peu après, en 391 ou 392, le jour des nones de mai (*Kal. Carth.* non. mai. : Depositio Genecli episcopi). Aurelius, qui succéda directement à Genethlius (Augustin, *Epist.* 44, 5, 12), avait commencé par être diacre de l'Église de Carthage, et il l'était encore dans l'automne de 388, lors du retour d'Augustin en Afrique (Augustin, *De civ. Dei*, XXII, 8, 3). Dans les derniers mois de 392, il était déjà évêque de Carthage (Augustin, *Epist.* 22, 1). Le 8 octobre 393, il présida le concile d'Hippone.

leux polémiste. Vers le temps où Aurelius fut élu évêque de Carthage, son ami Augustin, célèbre depuis plusieurs années, fut ordonné prêtre d'Hippone, et bientôt chargé, en fait, de la direction du diocèse : quand il devint évêque de cette ville, trois ou quatre ans plus tard, il était déjà le conseiller toujours écouté d'Aurelius, et l'âme de l'Afrique chrétienne[1]. L'apparition et l'action concertée de ces deux hommes marquent une ère dans l'histoire de la contrée.

En même temps, par une malechance qui parut providentielle, le Donatisme était frappé à la tête. L'Église de Donat devait surtout à l'habileté de ses chefs d'avoir tenu bon contre vents et marées. Grâce à Donat le Grand, elle avait pu s'organiser, grandir, et résister aux persécutions. Entre les mains de Parmenianus, elle avait pu se reconstituer après les terribles épreuves du temps de Macarius. En 391, elle semblait enracinée à jamais dans le sol africain. Pour l'ébranler, puis l'abattre, il suffit d'une élection malheureuse, qui la livra désemparée à l'arbitraire d'un chef médiocre, violent et borné. Parmenianus mourut vers 391 : on élut à sa place Primianus[2]. Le nouveau primat ne sut que jouer au tyran et se draper dans une sotte intransigeance. En quelques mois, il mécontenta si bien les siens, que la révolte éclata dans Carthage même, et que son Église fut coupée en deux par un grand schisme. A la politique adroite et ferme d'adversaires comme Aurelius et Augustin, il ne sut opposer que des protestations déclamatoires, des formules vides, des décisions imprudentes et contradictoires, des injures, des coups de boutoir ou le silence. Entre les hommes qui allaient mener les deux armées en présence, la

1) Possidius, *Vita Augustini*, 5-10 ; Augustin, *Epist.* 21-32 ; *Retract.*, I, 13-26 ; Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon*, C. 1204, ad ann. 395. — Cf. Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. VI, p. 184 ; t. XIII, p. 965 et 975.

2) Parmenianus était mort depuis longtemps, quand Augustin le réfutait vers l'année 400 (*Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1, 1 ; 4, 9 ; II, 3, 7 ; 7, 13 ; 22, 42). D'autre part, les attaques contre Primianus commencent dès 392, presque aussitôt après son élection (Augustin, *Serm. II in Psalm.* 36, 19-20 ; *Epist.* 43, 9, 26 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7).

partie était tellement inégale, que le destin des deux Églises semblait marqué d'avance. Et cependant, telle était la force du Donatisme, qu'il résista vingt ans à toutes les attaques, et qu'il fut vaincu sans mourir tout à fait.

Dans ce duel mémorable, l'Église catholique pouvait compter sur l'appui du pouvoir séculier. Néanmoins, pendant les premières années de la lutte, et même jusqu'au début de 405, cet appui semble avoir été intermittent et peu efficace. D'ailleurs, durant cette période, les Catholiques africains eux-mêmes ne sollicitaient guère ce concours, qu'ils jugeaient encore un peu compromettant : ils espéraient pouvoir réussir, dans leur campagne, par la seule force de la persuasion et de la propagande. Ce n'est pas que le zèle des empereurs se fût ralenti pour la défense de l'orthodoxie. Le 15 juin 392, Théodose ordonna de frapper d'une amende de dix livres d'or les clercs hérétiques, d'infliger la même amende à quiconque aurait facilité les assemblées illicites, et de confisquer les maisons où se seraient tenues ces réunions[1]. Mais c'est seulement en 405 que les Donatistes, légalement assimilés aux hérétiques, tombèrent nettement sous le coup de l'édit du 15 juin 392[2]; jusqu'à ce moment, ils ne furent menacés de cette grosse amende que dans des cas particuliers, comme celui de Crispinus, évêque de Calama[3]. Les schismatiques africains paraissent avoir été encore moins atteints par les dernières constitutions de Théodose : peine de la déportation contre quiconque troublerait l'Église catholique (18 juillet 392)[4]; défense aux hérétiques d'ordonner des évêques (15 avril 394)[5]; de tenir des assemblées, de faire de la propagande,

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 21. — *Cf.* Augustin, *Epist.* 88, 7 ; 185, 7, 25 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19 ; *Contra Cresconium*, III, 47, 51.

2) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4.

3) Possidius, *Vita Augustini*, 14 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 47, 51 ; *Epist.* 88, 7 ; 105, 2, 4.

4) *Cod. Theod.*, XVI, 4, 3.

5) *Ibid.*, XVI, 5, 22.

de procéder à des ordinations (9 juillet 394)[1]. La mort de Théodose, au début de 395, ne changea rien à la politique impériale. Ses fils Arcadius et Honorius, ou plutôt les ministres qui gouvernaient sous leurs noms, se hâtèrent de confirmer toutes ses lois contre les hérétiques (13 mars 395)[2]. Puis ils promulguèrent une série de nouveaux édits : le 30 mars 395, interdiction aux hérétiques de se réunir, de célébrer aucun culte public ou privé, d'ordonner aucun clerc[3]; le 3 septembre 395, assimilation aux hérétiques de quiconque n'admettrait pas sur tous les points la doctrine catholique[4]; le 29 janvier 404, défense à tous les agents impériaux, sous peine de confiscation des biens, de se mêler aux *tumultuosa conventicula*[5]; le 11 septembre 404, ordre à tous les maîtres, sous peine d'amende, d'empêcher leurs esclaves de fréquenter les assemblées de ce genre[6]; le 18 novembre de la même année, injonction aux gouverneurs d'avoir à interdire tous les *conventus illiciti*[7]. Mais ces constitutions de Théodose ou de ses fils, à en juger par la teneur même du texte, par les noms des destinataires ou les allusions à telle ou telle secte, visaient surtout les hérétiques d'Orient, qui furent alors vivement traqués. En Afrique, à ce qu'il semble, la plupart de ces lois restèrent lettre morte.

D'autres édits, il est vrai, dans la rédaction qui nous est parvenue, sont adressés spécialement à des gouverneurs africains : au vicaire d'Afrique Hierius, une loi du 23 mars 395, confirmant les privilèges de l'Église catholique, et lui promettant protection contre les violences des schismatiques[8]; au proconsul d'Afrique Victorius, une constitution du 13 mars 398 « Sur les calomniateurs », qui défendait

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 24.
2) *Ibid.*, XVI, 5, 25.
3) *Ibid.*, XVI, 5, 26.
4) *Ibid.*, XVI, 5, 28.
5) *Ibid.*, XVI, 4, 4.
6) *Ibid.*, XVI, 4, 5.
7) *Ibid.*, XVI, 4, 6.
8) *Ibid.*, XVI, 2, 29.

d'inquiéter des innocents, et qui se rapportait sans doute aux poursuites contre les partisans de Gildon[1]; au vicaire d'Afrique Sapidianus, une loi du 25 juin 399, confirmant encore les privilèges des clercs catholiques, et menaçant d'amendes les hérétiques ou autres personnes qui porteraient atteinte à ces privilèges[2]. Ces édits-là, sans doute, visaient directement les schismatiques africains; mais ils ne paraissent pas avoir été appliqués à la lettre, ni d'une façon systématique. C'étaient des armes toujours prêtes contre les fauteurs de désordres, mais des armes dont les gouverneurs et les tribunaux se servaient rarement, dans des cas particuliers, ou même après une mise en demeure du gouvernement central.

Sur la façon dont on appliquait alors en Afrique les édits impériaux, nous connaissons des faits très significatifs. Vers l'année 399, un riche Africain, alléguant une des lois contre les hérétiques, adressa une supplique à l'empereur pour demander l'annulation d'un testament fait par sa sœur en faveur de plusieurs Donatistes, dont un évêque nommé Augustinus. Un rescrit impérial ordonna d'appliquer aux Donatistes la loi en vertu de laquelle les hérétiques ne pouvaient ni faire ni recevoir de donations ou de legs; en conséquence, on attribua tout l'héritage au frère de la défunte[3]. De même, c'est en vertu d'une procédure exceptionnelle que trois ou quatre ans plus tard, dans le procès de Crispinus, évêque schismatique de Calama, le proconsul de Carthage assimila Crispinus aux hérétiques, et le condamna à l'amende de dix livres d'or prévue par la loi du 15 juin 392[4]. Dans les deux cas, d'après les circonstances du récit, il s'agit, sinon de mesures d'exception, du moins d'une interprétation exceptionnelle de lois générales. Ces exemples

1) *Cod. Theod.*, IX, 39, 3.
2) *Ibid.*, XVI, 2, 34.
3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19.
4) Possidius, *Vita Augustini*, 14; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 47, 51; *Epist.* 88, 7; 105, 2, 4.

mêmes prouvent que, dans le cours ordinaire des choses, les lois contre les hérétiques n'atteignaient pas encore les schismatiques africains. C'est seulement en 405 que l'empereur Honorius prendra nettement position contre le Donatisme, en proclamant l'assimilation des schismatiques aux hérétiques, et en promulguant un nouvel édit d'union[1]. Jusque-là, le pouvoir séculier n'intervint qu'accidentellement, dans des cas déterminés, pour des raisons spéciales, à la suite de requêtes ou de mises en demeure. En principe, il protégeait l'Église catholique, lui garantissait ses privilèges, s'engageait à la défendre contre les coups des schismatiques. Mais, en fait, il n'agissait guère que pour rétablir l'ordre, pour réprimer les attentats, ou encore à la demande des intéressés, comme en 403, pour dresser des procès-verbaux relatifs aux projets de conférences[2]. Presque toutes les affaires auxquelles sont mêlés alors les gouverneurs africains, sont des affaires purement judiciaires, nées de crimes ou de délits ordinaires. Réserve faite pour ces procès de droit commun et pour la protection de principe accordée aux Catholiques, on peut presque conclure que, de 392 à 404, l'autorité civile laissa les deux Églises rivales vider leur querelle entre elles dans le champ-clos africain.

Les Donatistes commencèrent par se déchirer entre eux. Primianus, le nouveau primat, n'avait pas été long à semer autour de lui l'inquiétude et la défiance : dès les premiers mois de son épiscopat, par sa politique incohérente, faite de maladresse, de tyrannie et de partialité, il avait sérieusement indisposé contre lui beaucoup des siens, clercs ou laïques. Il s'acharna surtout contre le diacre Maximianus, en qui sans doute il voyait un rival, et qui peut-être avait été son concurrent pour la succession de Parmenianus. Ce Maximianus était un personnage dans la communauté dona-

1) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 3-5 ; 11, 2.
2) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 91-92 ; *Collat. Carthag.*, III, 174 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 5, 6 ; *Contra Cresconium*, III, 45, 49.

tiste de Carthage : très aimé de tous et fort estimé, éloquent, cher aux dévotes, il passait en outre pour être parent de Donat le Grand. A mesure qu'on s'écartait de l'évêque, les mécontents se groupaient autour du diacre, qui devenait le chef d'un parti d'opposition. Primianus voulut en finir; mais, en fait de diplomatie et de raisonnement, il ne connaissait que l'anathème et les coups. Il lança donc une sentence d'excommunication contre Maximianus et trois autres diacres[1].

Le primat dut être surpris de l'effet produit par cette excommunication, qui excita une indignation presque générale. Non seulement le public avait peine à admettre ce procédé de discussion, mais encore on s'irritait d'apprendre que le juge n'avait observé aucune des formes prescrites par les règlements ecclésiastiques : les diacres avaient été condamnés en leur absence, sans être cités à comparaître, sans pouvoir se justifier, et Maximianus lui-même était alors malade, cloué sur un lit de douleur[2]. Les clercs n'osèrent pas défendre ouvertement les victimes : les uns ménageaient le primat, les autres craignaient d'attirer sur leur tête les foudres de l'évêque. Les laïques furent plus hardis : le conseil des *seniores*, composé des notables de la communauté, écrivit à Primianus pour protester énergiquement contre l'excommunication des diacres, et aussi contre l'indulgence inexplicable que montrait le primat envers certains pécheurs, même envers de francs schismatiques comme les Claudianistes[3]. L'évêque ne tint aucun compte de cette protestation. Le parti de Maximianus profita de cette nouvelle maladresse : aux opposants d'autrefois se joignirent les gens de bonne foi qu'indignait l'attitude de Primianus. Une riche dévote, dont nous ignorons le nom, joua

1) Augustin, *Epist.* 43, 9, 26; *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20.

2) « In Maximianum diaconum, virum, sicut omnibus notum est, innocentem, sine causa, sine accusatore, sine teste, absentem ac lecto cubantem... » (*Sermo II in Psalm.* 36, 20).

3) *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

dès lors, dans les origines du Maximianisme, le même rôle que Lucilla jadis dans les origines du Donatisme : elle fut l'ange gardien de Maximianus, l'âme de sa politique, la châtelaine et la trésorière de son parti. Elle acheva sans doute de lui gagner les notables[1]. Voyant que la protestation restait sans effet, le conseil des *seniores* se déclara nettement contre Primianus : il adressa une lettre circulaire à tous les évêques donatistes d'Afrique, pour demander une enquête sur la conduite du primat de Carthage[2].

Quarante-trois évêques, la plupart de Byzacène, répondirent à cet appel. Ils se rendirent à Carthage pour y tenir concile, vers la fin de 392. Ils pensaient bien que Primianus les accueillerait sans empressement ; mais l'accueil dépassa leur attente. Comme ils s'apprêtaient à siéger dans une basilique, Primianus lança sur eux une bande de barbares, qui les jeta dehors. Ils se réunirent alors dans une maison particulière, sans doute une villa des environs. Le concile invita le primat de Carthage à venir s'expliquer et plaider sa cause. Primianus refusa de comparaître. On n'en instruisit pas moins son procès. Primianus fut condamné à l'unanimité. Cependant, on ne prononça pas sa déposition ; on décida même de lui accorder un délai, le temps de la réflexion. L'assemblée eut la sagesse de ne pas brusquer les choses, de ne pas se laisser entraîner à une sentence irrévocable d'où pouvait sortir un schisme ; elle réserva la solution définitive à un concile postérieur. Elle informa de ses décisions, par une lettre synodale, toutes les communautés donatistes[3].

La situation était grave ; mais tout pouvait encore s'arranger, avec un autre homme. Primianus ne comprit pas le danger : il ne sut que s'entêter, maudire, et frapper. Il songea surtout à se venger. Il intenta un procès à Maximianus pour se faire rendre la maison qu'occupait le diacre, et qui sans

1) *Epist.* 43, 9, 26 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 19.
2) *Sermo II in Psalm.* 36, 20.
3) *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; *Epist.* 43, 9, 26 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20.

doute appartenait à l'Église donatiste. Il eut gain de cause, mit en mouvement la police, fit expulser son ennemi et saisir l'immeuble[1]. Pendant que le primat de Carthage plaidait et se vengeait, les événements suivaient leur cours, et le parti de Maximianus gagnait du terrain. Le 24 juin 393, une centaine d'évêques se réunissaient à Cabarsussa, en Byzacène. Ce nouveau concile recommença l'instruction du procès de Primianus, recueillit et enregistra contre lui des griefs de tout genre, confirma sa condamnation, prononça solennellement sa déposition : on élut à sa place son ennemi Maximianus. Une lettre synodale annonça aux Donatistes, dans toute l'Afrique, qu'ils avaient désormais un autre primat. Peu de temps après, Maximianus fut ordonné à Carthage par douze évêques[2]. Primianus, naturellement, refusa de céder, et considéra comme non avenue la décision du concile. Carthage, qui depuis un siècle avait déjà deux évêques, en eut trois désormais ; et, dans toute la moitié orientale de l'Afrique donatiste, une Église maximianiste s'organisa en face de l'Église primianiste.

On devine avec quels sentiments les Catholiques africains assistaient aux péripéties de ce drame étrange. Ils y voyaient la main de Dieu. Ils ne pouvaient expliquer que par une intervention divine ce spectacle imprévu, qui évoquait pour eux de lointains souvenirs et semblait dérouler sous leurs yeux, une seconde fois, les tableaux successifs d'une histoire vieille d'un siècle : la genèse même du Donatisme. Les analogies étaient surprenantes, et ont beaucoup frappé Augustin : comme le Donatisme, le Maximianisme naissait d'une querelle de personnes ; le concile de Cabarsussa jouait le même rôle que jadis le concile des dissidents de 312 ; Primianus se voyait traité comme l'avait été Caecilianus ; Maximianus était un autre Donat, et trouvait un appui dans une autre Lucilla. Sans doute, un spectateur non prévenu aurait

1) *Sermo II in Psalm.* 36, 19 ; *Contra Cresconium*, IV, 47, 57.
2) *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Epist.* 141, 6 ; 185, 4, 17 ; *De haeresibus*, 69.

distingué des différences; mais on ne voulut voir alors que les analogies, et cette réédition d'un vieux drame parut providentielle. Le Maximianisme rappelait trait pour trait le Donatisme naissant : le schisme était le châtiment du schisme. Dieu l'avait voulu[1].

Cette croyance à une intervention divine rendit confiance aux Catholiques, qui justement alors prirent l'offensive. Trois mois après le concile maximianiste de Cabarsussa, qui avait prononcé la déposition de Primianus, un grand concile catholique se réunit à Hippone, la ville d'Augustin, sous la présidence d'Aurelius de Carthage, le 8 octobre 393. Ce concile d'Hippone tient une place considérable dans l'histoire religieuse du temps; car il commença la réorganisation de l'Église africaine, décida de nombreuses réformes, et en prépara d'autres. Deux canons votés par cette assemblée visent directement le Donatisme; et, trait significatif, tous deux ont pour objet de faciliter la propagande catholique, la conversion des schismatiques. On décida de conserver leur dignité aux clercs donatistes ralliés qui n'auraient pas rebaptisé ou qui auraient ramené à l'Église leurs fidèles. On décida également que les convertis baptisés dans leur enfance par les dissidents pourraient être ordonnés clercs[2]. C'était une dérogation à l'usage ordinaire de l'Église, notamment à l'usage romain; mais les solutions adoptées étaient conformes à de vieilles traditions africaines[3], et elles témoignaient d'une habile politique, résolue aux concessions légitimes pour hâter les conversions désirées. Augustin, encore simple prêtre, eut l'honneur de prêcher devant les évêques réunis à Hippone[4]; s'il n'eut pas voix délibérative au concile, il en suivit de près les travaux et probablement en inspira plusieurs décisions. C'est à ce moment qu'il commença

1) *Epist.* 43, 9, 26; 53, 3, 6; 108, 2, 6; 108, 4, 13; *Sermo II in Psalm.* 36, 19; *Contra Cresconium*, IV, 1, 1.
2) *Concil. Hippon.*, can. 37; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 47.
3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 68; Augustin, *Epist.* 185, 10, 47.
4) Augustin, *Retract.*, I, 16.

sa campagne contre le Donatisme. Au lendemain des séances du Concile, il composa son célèbre *Psaume contre le parti de Donat*, destiné à être chanté dans l'église pour l'instruction des fidèles[1]. Au temps de sa prêtrise appartiennent encore sa réfutation de l'ouvrage de Donat *Sur le baptême*[2], sa lettre à l'évêque donatiste de Sinitum qui avait rebaptisé un diacre catholique[3], et d'assez nombreux sermons contre le Donatisme[4]. Il était prêtre encore, quand il déposa une plainte contre les Circoncellions qui avaient saccagé une basilique[5]. Ce n'étaient là que des débuts, mais des débuts inquiétants pour ses adversaires. On ne peut dire si c'est Augustin qui inspira les deux canons du Concile d'Hippone relatifs au Donatisme, ou si c'est le concile qui lui suggéra l'idée de combattre le schisme. Mais la coïncidence est significative : elle atteste, à la fois chez Augustin et chez les évêques catholiques, la résolution de travailler par tous les moyens au rétablissement de la paix religieuse et de l'unité.

Primianistes et Maximianistes y travaillaient de leur côté, mais à leurs dépens. Malgré la sentence du concile de Cabarsussa, la grande majorité des Donatistes restaient fidèles à Primianus : en dépit de leurs déceptions et de leurs griefs, ils n'avaient pu se résoudre à abandonner leur primat. Après les surprises et l'inertie du début, les Primianistes avaient repris confiance. Trois cent dix évêques répondirent à l'appel de Primianus, et se rencontrèrent au concile de Bagaï, le 24 avril 394. Sous la présidence de Primianus lui-même, ils revisèrent à leur tour son procès, lui donnèrent gain de cause, excommunièrent Maximianus et les douze évêques qui l'avaient ordonné, menacèrent du même châtiment les autres Maximianistes qui n'auraient pas fait

1) Augustin, *Retract.*, I, 19.
2) *Ibid.*, I, 20.
3) *Epist.* 23.
4) *Sermo* 252 ; *Enarr. in Psalm.* 10 ; 35, 9 ; 64 ; Possidius, *Vita Augustini*, 8.
5) Augustin, *Epist.* 29, 12.

amende honorable dans un délai fixé[1]. Les Maximianistes ne s'inclinèrent pas plus devant la sentence de Bagai, que les Primianistes devant la sentence de Cabarsussa ; et le schisme devint définitif. Les Primianistes, plus nombreux et plus hardis, entreprirent alors une singulière campagne pour forcer leurs adversaires à restituer les basiliques. Ils s'adressèrent aux magistrats et aux tribunaux. Quoiqu'ils fussent eux-mêmes hors la loi, comme tous les ennemis de l'Église catholique, de par les constitutions impériales, ils osèrent invoquer les lois qui ordonnaient d'attribuer à l'Église catholique toutes les basiliques. Ce qui est encore plus étrange, ce qui reste difficile à expliquer, c'est qu'ils trouvèrent des juges pour leur donner satisfaction. Sans doute, les Donatistes prétendaient être la véritable Église catholique ; mais les gouverneurs romains et les tribunaux ne pouvaient être dupes de cette prétention. En fait, cependant, et malgré les interdictions légales, les Donatistes possédaient d'innombrables basiliques : il est probable que les juges tinrent compte de cette situation de fait, et assimilèrent la jouissance à la possession légale. Quoi qu'il en soit, les Primianistes gagnèrent leurs procès. Dès la fin de 394, Primianus lui-même revendiqua la basilique de Maximianus, qui fut détruite par la foule et rasée jusqu'aux fondements[2]. Pendant les années suivantes, de 395 à 397, nous entendons parler d'interminables procès pour la restitution des basiliques, procès intentés par les Primianistes à des évêques maximianistes, notamment à Felicianus de Musti, à Praetextatus d'Assuras, à Salvius de Membressa[3]. Dans ces revendica-

1) *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 3, 7 : *Contra Cresconium*, III, 53, 59 ; 54, 60 ; 56, 62 : IV, 31, 38 ; 32, 39 ; 37, 44 ; 38, 45 ; 39, 46 ; 40, 47 : *Gesta cum Emerito*, 9-11 ; *Epist.* 51, 2 ; 53, 3, 6 ; 108, 1 ; 141, 6 ; 185, 4, 17.

2) *Contra Cresconium*, III, 59, 65 ; IV, 4, 1 ; 3, 3 ; 46, 55 : *Epist.* 44, 4, 7 ; *Enarr. II in Psalm.* 21, 31.

3) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; 11, 17-18 ; 13, 20 ; II, 3, 7 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 58, 132 ; *Contra Cresconium*, III, 56, 62 ; 59, 65 ; IV, 3, 3 ; 4, 5 ; 48, 58 ; 66, 82 ; *Gesta cum Emerito*, 9 ; *Epist.* 51, 2-5 ; 70, 2 ; 76, 3-4 ; 108, 2, 5 ; 108, 4, 13 ; 108, 5, 14.

tions, les Primianistes apportèrent une extraordinaire âpreté, qu'ils durent regretter plus tard ; car ils fournirent par là un argument décisif aux Catholiques, qui s'autorisèrent de leur exemple pour faire appel contre eux au pouvoir séculier.

Tandis que les deux Églises donatistes s'excommuniaient mutuellement et se disputaient les basiliques, les communautés catholiques de la région jouissaient d'une paix relative, dont elles profitaient pour leur propagande. Mais le Maximianisme ne recruta guère d'adhérents en dehors de la Byzacène et de la Proconsulaire[1]. Dans le pays numide, resté la forteresse du Primianisme, la lutte séculaire se poursuivait entre schismatiques et Catholiques. On y signale alors bien des violences, surtout dans le district d'Hippone. Des évêques donatistes, de gré ou de force, rebaptisaient des Catholiques, même des clercs ; Augustin dut adresser des plaintes et demander des enquêtes[2]. En 395, des Circoncellions mirent à sac la basilique d'Hasna ; ce qui donna lieu à un procès[3]. Vers 397, des évêques schismatiques excitaient publiquement la foule à tuer le nouvel évêque d'Hippone ; et on lui tendait des embuscades[4]. Des bandes de Circoncellions tenaient la campagne. Renonçant à leurs bâtons traditionnels, en dépit de leurs scrupules évangéliques, pour adopter de vraies armes de combat, ces pieux brigands attaquaient les villages et les fermes, s'en prenant surtout aux clercs catholiques qu'ils frappaient sans merci et soumettaient parfois à de terribles supplices[5]. Ces attentats et ces batailles entre les deux

1) *Epist.* 93, 8, 24 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; 19, 51 ; *Contra Cresconium*, IV, 58, 69.

2) *Epist.* 34-35 ; Possidius, *Vita Augustini*, 8.

3) Augustin, *Epist.* 29, 12.

4) Possidius, *Vita Augustini*, 10 et 13 ; Augustin, *Epist.* 35, 4 ; *Enchiridion*, 5, 17.

5) Possidius, *Vita Augustini* 11 ; Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, 84 ; 137-142 ; 154-155 ; *Enarr. in Psalm.* 54, 26 ; 132, 6 ; *Epist.* 23, 6-7 ; 29, 12 ; 35, 2 ; 108, 5, 14 ; 185, 4, 15 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17-18 ; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26 ; II, 65, 146 ; 84, 186 ; 88, 195 ; 96, 222 ; *Contra Cresconium*, III, 42, 46 ; 45, 49.

partis ont laissé leur trace dans l'épigraphie du temps. On vient de découvrir, près de Tiaret, l'épitaphe de martyrs qui furent tués en l'année 400, dans une bagarre de ce genre[1]. Du même temps, date l'épitaphe d'un martyr, peut-être donatiste, qui succomba le 17 septembre à Novar (aujourd'hui Sillègue)[2]. C'est alors aussi qu'Augustin composa l'épitaphe du diacre Nabor, un Donatiste converti, victime de la vengeance des schismatiques[3].

Ce qui augmentait le désordre et l'audace des sectaires, c'était la situation troublée du pays, qui, de nouveau, fut livré à l'anarchie d'une redoutable insurrection. Comme au temps de Firmus, les Donatistes trouvèrent un allié dans un grand chef indigène, révolté contre Rome. Gildon, lui aussi, était fils de Nubel. Jadis, il avait combattu son frère Firmus dans les rangs de l'armée romaine, et avait alors rendu de grands services au comte Théodose. Vers 387, il fut nommé comte d'Afrique, et chargé du commandement de toutes les troupes d'occupation. Dès lors, il manœuvra pour se tailler dans la contrée une principauté indépendante. Quand il apprit en 392 l'usurpation d'Eugenius à Rome, il eut une attitude équivoque, affectant la neutralité, s'arrangeant pour ne pas envoyer les secours attendus par l'empereur Théodose. Après la mort de Théodose, au début de 395, il exploita la rivalité qui mit aux prises Stilichon et Rufin, les ministres d'Honorius et d'Arcadius. Il crut le moment venu de réaliser ses plans ambitieux, et de se constituer un royaume indépendant, au moins de fait. Il commença par arrêter ou entraver périodiquement le service de l'annone, compromettant ainsi le ravitaillement du marché de Rome. En 397, il rompit avec Honorius, et reconnut l'autorité d'Arcadius, dont la suzeraineté lointaine et nominale lui semblait plus légère. Le Sénat romain le déclara ennemi public, et la guerre éclata. Une armée partit d'Italie sous le commandement de Mascezel,

1) Gsell, *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1903, p. CCI.
2) *C. I. L.*, VIII, 10932 ; 20480.
3) De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 461.

frère du rebelle, et frère dès longtemps ennemi : Gildon l'avait chassé d'Afrique, et lui avait tué ses deux fils. Gildon concentra ses troupes près de Theveste, attendant les contingents des tribus du Sud. Les deux adversaires se rencontrèrent près d'Ammaedara. Dans l'armée romaine, on se prépara au combat par des jeûnes et des prières ; Mascezel vit en songe saint Ambroise, qui lui promit la victoire. Dès les premières escarmouches, Gildon fut abandonné par ses troupes. Il s'enfuit vers la côte numide, réussit à s'embarquer pour l'Orient, mais fut rejeté par un coup de vent sur le rivage de Thabraca. Reconnu, arrêté, il s'étrangla dans sa prison (398)[1]. La victoire de Mascezel eut un grand retentissement. Le souvenir en fut conservé, sur le Forum romain, par deux monuments, élevés l'un en l'honneur des empereurs au nom du Sénat et du peuple, l'autre au nom de l'Afrique en l'honneur de Stilichon[2]. On célébra en vers et en prose la défaite du barbare : les orateurs officiels dans leurs panégyriques, Claudien dans son poème *De bello Gildonico*. La répression fut sévère. Plusieurs des chefs rebelles furent emprisonnés, mis à mort ou proscrits. On confisqua les biens de Gildon et de ses partisans. Une série de constitutions impériales, promulguées de 398 à 409, se rapportent à ces confiscations et aux poursuites contre les complices[3]. L'aventure fut si profitable au fisc, qu'on dut créer une administration spéciale, sous la direction d'un *comes Gildoniaci patrimonii*[4].

Comme autrefois avec Firmus, les Donatistes de la Numidie et de la Maurétanie orientale avaient fait cause commune avec Gildon. Les plus compromis de leurs chefs partagèrent

1) Marcellinus Comes, *Chron.* ad ann. 398 ; Symmaque, *Epist.*, IV, 5 ; Claudien, *De bello Gildonico*, 1 et suiv. ; Orose, VII, 36, 2-12. — Cf. Mommsen, *Chronica minora*, I, p. 246 ; 298 ; 464 ; 650 ; II, p. 65 ; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 256 et suiv.

2) *C. I. L.*, VI, 1187 ; 1730.

3) *Cod. Theod.*, VII, 7, 8 et 9 ; IX, 39, 3 ; 40, 19 ; 42, 16 et 18-19.

4) *Notitia Dignitatum*, Occid., cap. 12. — Cf. *C. I. L.*, IX, 4051.

le sort des autres partisans du rebelle. En 398, dans le nord de la Numidie, les schismatiques s'attendaient à une nouvelle persécution, châtiment de leur révolte ou de leurs violences[1]. Il n'y eut pas, semble-t-il, de persécution proprement dite; mais il n'est pas douteux que beaucoup de Donatistes aient été atteints par les constitutions impériales dirigées contre les complices de Gildon.

Des évêques mêmes avaient fait campagne avec le rebelle. Le héros de cette insurrection épiscopale fut le célèbre Optatus, évêque schismatique de Thamugadi. Vrai barbare mitré, sans mesure ni scrupule, tout à ses passions sauvages : tyran impitoyable, cruel et farouche, mais d'une énergie indomptable, conducteur d'hommes, chef résolu, devant qui tous tremblaient. Optatus fut le conseiller de Gildon, son âme damnée, et souvent l'exécuteur de ses hautes œuvres : on l'avait surnommé le Gildonien, *Gildonianus*. Il appela à lui les Donatistes mécontents, recruta des bandes de Circoncellions, qu'appuyaient peut-être des troupes régulières. Pendant dix ans, il fut la terreur de la Numidie. Il parcourait le pays en tout sens, pillant les bourgs, rançonnant les villes, rebaptisant, intervenant même dans les affaires des particuliers, réglant des contrats et ordonnant des mariages, imposant à tous ses volontés et ses caprices[2]. D'ailleurs, homme de tradition, orthodoxe à sa façon, fidèle au parti des Primianistes, et prêt à le défendre par les menaces ou par l'épée : il poussa une pointe en Proconsulaire, et y rétablit la paix, en forçant plusieurs évêques maximianistes à se réconcilier avec Primianus[3]. Il ménagea encore moins les Catholiques, qu'il persécuta sans trêve, et qui se souvinrent longtemps de lui. Après la défaite de Gildon, son maître et son « dieu », il fut arrêté et mourut en prison[4]. Sa mort fut une délivrance,

1) Augustin, *Epist.* 44, 5, 11.

2) *Epist.* 43, 8, 24; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53-55; 28, 65; 33, 78; 37, 88; 39, 94; 52, 120; 103, 237.

3) *Epist.* 53, 3, 6; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Contra Cresconium*, III, 60, 66; *Gesta cum Emerito*, 9.

4) *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 209. — Cf. *Epist.* 76, 3.

même pour ses amis : on fit de lui un martyr, mais on l'aimait mieux mort que vivant. Seuls, quelques évêques catholiques avaient essayé de lui résister : vers 395, ils lui avaient intenté un procès devant le vicaire d'Afrique Seranus[1].

Quelques mois avant la mort d'Optatus, et grâce à son intervention, la lutte des deux Églises donatistes s'était terminée par la victoire définitive des Primianistes. Les partisans de Primianus étaient restés maîtres en Numidie, où ils établirent leur centre d'action. Vers 396-397, ils y tinrent successivement deux conciles, à Constantine et à Milev[2]. Dans ces deux assemblées, ils eurent sans doute à enregistrer les premières capitulations et à régler le sort de leurs schismatiques. En 397, cédant aux impérieux conseils d'Optatus et à la peur des coups, plusieurs évêques maximianistes de Proconsulaire, notamment Felicianus de Musti et Praetextatus d'Assuras, demandèrent la paix à Primianus et rentrèrent en grâce auprès de lui[3]. Malgré les anathèmes du concile de Bagaï, on conserva aux ralliés leur titre et leur dignité : Praetextatus fut évêque primianiste d'Assuras jusqu'à sa mort, vers 400[4] ; Felicianus était encore évêque de Musti en 411[5]. On déclara valables les baptêmes conférés par eux pendant toute la durée de leur schisme : cette concession, dictée par l'intérêt politique, mais contraire aux principes de Donat, permit désormais aux Catholiques d'opposer un argument irréfutable, un argument de fait, à la thèse intransigeante des Donatistes qui contestaient la validité du baptême conféré hors de leur Église[6]. L'unité donatiste une fois rétablie

1) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

2) *Epist.* 34, 5.

3) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 9 ; II, 3, 7 ; *Contra Cresconium*, III, 15, 18 ; 24, 27 ; 60, 66 ; IV, 51, 61 ; *Epist.* 51, 2-4 ; 53, 3, 6 ; 70, 1 ; 108, 2, 5.

4) « Ecce non longe mortuus Praetextatus... » (*Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29). — Cf. *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 18, 46 ; *Epist.* 108, 2, 5.

5) *Collat. Carthag.*, I, 121. — Cf. Augustin, *Epist.* 108, 4, 13.

6) Augustin, *Epist.* 51, 4 ; 53, 3, 6 ; 108, 2, 5 ; 185, 4, 17 ; *Contra Cresconium*, III, 15, 18 ; 60, 66 ; IV, 1, 1 ; *Gesta cum Emerito*, 9 ; *De haeresibus*, 69.

dans ces régions, la haine des sectaires se retourna contre les adversaires traditionnels : le successeur de Praetextatus à Assuras, un certain Rogatus, s'étant rallié à l'Église catholique, une bande de Circoncellions le surprit, lui coupa la langue et une main[1].

Cependant, quelques évêques maximianistes s'obstinèrent dans leur schisme. Salvius de Membressa, malgré la sentence du proconsul, refusa de rendre sa basilique. Dans sa résistance, il fut soutenu par ses fidèles. Mais, en 397, les habitants de la ville voisine d'Abitina se chargèrent d'exécuter la sentence. Ils partirent en masse pour Membressa, s'emparèrent de la basilique, saisirent Salvius, l'accablèrent d'outrages : ils allèrent jusqu'à lui attacher au cou des chiens morts, et à l'entraîner dans des rondes endiablées avec son collier macabre[2]. Le schisme n'en continua pas moins ses obscures destinées. Il y avait encore des Maximianistes en 405, et Maximianus lui-même survivait[3]. Ces entêtés se glorifiaient des persécutions subies, et en tiraient argument pour démontrer qu'ils représentaient la véritable Église. Plus tard, en 411, des évêques maximianistes demandèrent leur admission à la Conférence de Carthage[4]. Ils se faisaient sans doute peu d'illusions sur l'issue de la Conférence, et même sur l'effet de leur requête ; mais l'Église maximianiste se sentait si près de sa fin, qu'elle tenait à donner signe de vie.

Après la déroute du Maximianisme, l'Église de Primianus, affaiblie encore par quelques schismes secondaires, mais pourtant reconstituée en grande partie et presque aussi puissante qu'aux temps de Parmenianus ou de Donat, se retrouva face à face avec l'Église catholique. La lutte recommença, plus âpre et plus serrée. A ce moment apparaissent, dans le camp donatiste, de redoutables polémistes ou de vigoureux

1) *Gesta cum Emerito*, 9.
2) *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29 : *Contra Cresconium*, IV, 49, 59.
3) *Contra Cresconium*, VI, 46, 55.
4) *Collat. Carthag.*, I, 10. — Cf. Augustin, *Contra Julianum*, III, 1, 5.

orateurs, comme Emeritus de Caesarea, comme Cresconius, et surtout Petilianus de Constantine, un adversaire presque digne d'Augustin. L'Église de Donat pouvait compter encore sur la foi tenace, le dévouement aveugle et l'énergie farouche de la plupart de ses fidèles, qui parfois ne reculaient pas devant le crime pour défendre la cause. Et cependant, malgré le nombre et le fanatisme de ses adeptes, malgré la vigueur de ses polémistes, le Donatisme continua de reculer peu à peu : tant la politique du parti fut maladroite et incohérente, par l'irrémédiable médiocrité du primat de Carthage. Les Catholiques gagnèrent naturellement le terrain que perdaient leurs adversaires.

Pendant les premières années, jusqu'en 404, les évêques catholiques espérèrent encore arriver à leurs fins par la seule force d'une propagande pacifique, de la libre discussion et de la persuasion. Au concile de Carthage du 28 août 397, ils se contentèrent d'approuver ou de remettre en vigueur les règles de discipline antérieurement fixées : interdiction du second baptême, défense d'ordonner de nouveau les clercs convertis; confirmation des deux canons d'Hippone qui avaient pour objet de faciliter les conversions[1]. Dans les années suivantes, les Catholiques menèrent une active propagande, par les moyens les plus divers : prédication, lettres, polémique, concessions opportunes. Ils surent parler à l'âme des foules, qui en maint endroit leur revenait, guidée même par des visions : « Celui-ci, nous dit-on, dans un songe par une vision, celui-là dans une extase par une voix, a été averti soit de ne pas aller dans le parti de Donat, soit de quitter le parti de Donat »[2]. La propagande, en ce pays de *latifundia*, était secondée très efficacement par de grands propriétaires qui travaillaient eux-mêmes à la conversion de leurs colons et au rétablissement de l'unité religieuse dans leurs domaines

1) *Concil. Carthag.* ann. 397, can. 38 et 48 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 47-48.

2) Augustin, *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 50.

de Numidie[1]. Les adroites concessions des Catholiques, qui généralement laissaient leur dignité aux clercs convertis, contribuèrent à ramener des prêtres ou des diacres schismatiques, jusqu'à des évêques : par exemple, Rogatus d'Assuras, Candidus de Villa Regia, Donatus de Macomades[2]. Même dans leur lutte contre les Donatistes intransigeants et agressifs, les Catholiques montraient alors une modération relative. Ils ne réclamaient l'application des lois que pour se défendre, pour réprimer les violences et punir les attentats, pour assurer le libre choix des fidèles entre les deux Églises. En dehors des véritables affaires criminelles qui relevaient du droit commun et des tribunaux ordinaires, ils n'invoquaient guère que la loi du 15 juin 392, frappant les clercs hérétiques ; et la peine encourue se réduisait à une amende[3]. Cette modération encore était de bonne politique ; elle réservait l'avenir en évitant de susciter des haines irréconciliables.

De plus en plus, c'était Augustin qui inspirait et personnifiait cette politique. Depuis qu'il avait remplacé Valerius comme évêque d'Hippone[4], il déployait une activité extraordinaire dans sa campagne contre le Donatisme. Il poursuivait son dessein avec une énergie persévérante, dédaigneux de la haine et des menaces qu'il s'attirait, même des attentats dont il faillit être victime[5]. Il exhortait ou réfutait les schismatiques dans d'innombrables sermons, prononcés soit à Hippone, soit à Carthage et dans bien d'autres villes[6]. Il écrivait à des Donatistes, évêques, clercs ou laïques, pour les

1) *Epist.* 57-58.

2) *Contra Cresconium*, II, 10, 12 ; *Gesta cum Emerito*, 9.

3) *Epist.* 66, 1 ; 88, 7 ; 105, 2, 4 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 20, 55 ; *Contra Cresconium*, III, 47, 51 ; Possidius, *Vita Augustini*, 14.

4) Possidius, *Vita Augustini*, 9-10 ; Augustin, *Retract.*, II, 27 ; *Epist.* 31, 4 ; 32, 1-2 ; Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon*, c. 1204, ad ann. 395.

5) Possidius, *Vita Augustini*, 10 et 13 ; Augustin, *Epist.* 35, 4 ; *Enchiridion*, 5, 17.

6) Augustin, *Serm.* 46-47 ; 62 ; 88 ; 202 ; 238 ; 249 ; 265-266 ; 268-269 ; 271 ; 285 ; 292 ; 295-296 ; 325 ; *Enarr. in Psalm.* 21 (*Enarr.* II) ; 32 (*Enarr.* III) ; 36 (*Serm.* II et III) ; 57 ; 101 (*Serm.* II) ; 124 ; 132 ; 139 ; 145 ; 149.

engager à se convertir, pour discuter avec eux, pour se plaindre de leurs violences, pour justifier les lois de répression[1]. Il entretenait aussi, à propos du schisme, une très active correspondance avec des Catholiques, des évêques, des prêtres de son diocèse, des laïques, des magistrats ou de grands propriétaires, qui l'aidaient dans sa propagande, et dont il voulait louer ou stimuler le zèle[2]. Confiant dans le bon droit de son Eglise et dans la puissance de la raison, il élargissait son champ d'action en visant le public entier, sans distinction de sectes, en provoquant ses adversaires à des discussions pacifiques dans des salles ouvertes à tous. En 397-398, dans les célèbres conférences de Thubursicum Numidarum (aujourd'hui Khamissa), il put ainsi s'expliquer en toute sincérité, d'abord avec un groupe de Donatistes modérés, puis avec l'évêque Fortunius[3]. A bien d'autres évêques schismatiques, il proposa des conférences analogues ; s'il se heurta trop souvent au refus formel ou déguisé d'intransigeants adversaires, il obtint du moins ce résultat, que ces adversaires, aux yeux des témoins non prévenus, parurent douter de leur cause ou de la force de leurs arguments[4]. Il prit d'ailleurs sa revanche dans la controverse écrite, où il se montra le plus clairvoyant, le plus loyal et le plus redoutable des polémistes. Pendant quinze ans, il ne laissa passer aucun pamphlet, aucun argument, aucune accusation des Donatistes, sans y répondre aussitôt et victorieusement : dans ses livres *Contre le parti de Donat*, dans son grand traité *Sur le baptême*, dans ses réfutations de Parmenianus, de Petilianus, de Cresconius, et dans maint autre ouvrage[5]. Dans ses livres, dans ses sermons, dans ses lettres, où nous pouvons admirer encore l'étonnante activité d'Augustin, nous le voyons à l'œuvre comme champion de l'Église contre le

1) *Epist.* 33 ; 43-44 ; 49 ; 51-52 ; 66 ; 70 ; 76 ; 87-88 ; 93 ; 105-108.
2) *Epist.* 34-35 ; 53 ; 56-58 ; 61 ; 69 ; 85 ; 89 ; 97 ; 100 ; 111-112 ; 245.
3) *Epist.* 43-44.
4) Possidius, *Vita Augustini*, 10 ; Augustin, *Epist.* 33-34 ; 51.
5) Augustin, *Retract.*, II, 31 ; 43-45 ; 51-55 ; 60-61.

Donatisme. Il détermine autour de lui de nombreuses conversions. Il surveille tous les mouvements des schismatiques, leur adresse des proclamations, signale aux magistrats leurs méfaits, proteste contre leurs usurpations et leurs violences, porte plainte, exige des enquêtes et des actions judiciaires, réclame à qui de droit l'application des lois : et toujours il pose nettement la question, ne laissant rien passer, mais n'exagérant rien, produisant de bonnes raisons, courtois même envers ses adversaires, aussi respectueux des formes qu'intransigeant sur le fond, avec un mélange unique d'énergie, de modération, de volonté clairvoyante et de bon sens. Tel il se montre partout : dans ses livres, dans ses discours, dans sa correspondance, dans l'administration de son diocèse, dans les conciles africains dont il provoque et inspire les décisions.

C'est désormais dans ces grandes assises des conciles que les évêques catholiques arrêteront en commun les principes dirigeants de leur politique et les détails d'exécution. Un concile tenu à Carthage le 27 avril 399 eut à s'occuper des poursuites contre les partisans de Gildon, parmi lesquels on comptait tant de Donatistes : il revendiqua hautement le droit d'asile pour les églises, et chargea une députation de porter à l'empereur cette revendication[1]. En 401, deux conciles se réunirent à Carthage; le second marque le début d'une nouvelle tactique. L'assemblée du 15 juin se contenta de confirmer les canons relatifs au Donatisme votés à Hippone en 393, puis à Carthage en 397, et d'envoyer une ambassade aux évêques de Rome et de Milan pour leur exposer les motifs des concessions faites aux convertis[2]. Mais l'assemblée du 13 septembre traça un plan hardi de négociations et de réconciliation avec les schismatiques : malgré l'avis contraire du pape et d'un concile romain, tout chef d'un diocèse africain aurait le droit de conserver leur dignité aux anciens

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, à la suite du canon 56.
2) *Ibid.*, can. 57.

clercs dissidents revenus à l'Église ; on engagerait des discussions pacifiques avec les Donatistes ; on enverrait à leurs communautés une députation d'évêques catholiques, qui s'efforceraient de les ramener à l'unité en dissipant leurs préventions, en leur exposant la conduite contradictoire des Primianistes envers les Maximianistes ; pour appuyer cette démonstration, on demanderait aux gouverneurs africains d'ordonner partout des enquêtes sur les démêlés des deux Églises donatistes, et de faire consigner le résultat de ces enquêtes dans des *Gesta publica* ou procès-verbaux officiels[1]. Nous n'avons pas de renseignements précis sur le succès de ces démarches : il est probable que la bonne volonté des missionnaires de paix se heurta comme toujours à l'intransigeance des dissidents. Au concile de Milev (27 août 402), on eut seulement à enregistrer la démission de Maximianus, évêque de Vaga, un Donatiste converti qui se sacrifia sans doute pour rétablir la paix dans son Église[2].

Le Concile de Carthage du 25 août 403 n'en tenta pas moins un nouvel effort pour amener les schismatiques à une entente. Avec un remarquable sens pratique, il traça tout un programme d'action, qui avait plus de chances d'aboutir. Tout évêque catholique devait, dans sa ville, négocier avec le chef de la communauté donatiste, pour préparer une conférence générale entre les deux partis. Chaque évêque recevrait des instructions précises (*mandatum*) et un modèle de procédure (*forma conventionis Donatistarum*). L'évêque de Carthage demanderait aux gouverneurs africains de faciliter ces négociations et d'en faire dresser, dans chaque localité, le procès-verbal officiel[3]. Le programme tracé par le concile fut exécuté à la lettre, avec beaucoup de méthode et de décision. Une série de documents nous permettent de suivre sur quelques points le détail de l'application : requête d'Au-

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 27 ; 66-69 ; 85.
2) *Ibid.*, can. 88. — Cf. Augustin, *Epist.* 69.
3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 91-92. — Cf. Augustin, *Contra Cresconium*, III, 45, 49 ; *Epist.* 88, 7.

relius et des Catholiques au proconsul Septiminus, le 13 septembre[1]; édit du proconsul, conforme à la demande[2]; fragments de procès-verbaux, relatifs aux négociations avec les schismatiques à Carthage[3], à Hippone[4], à Calama[5]. Cependant, le projet de conférence générale n'eut pas de suite pour le moment. Les avances des Catholiques furent repoussées; malgré la modération et l'habileté des mesures prises, toute leur bonne volonté se brisa contre le mauvais vouloir des Donatistes. C'est encore Primianus qui imposa à son parti cette désastreuse fin de non-recevoir. Non seulement, il refusa pour son compte de conférer personnellement avec son collègue catholique[6]; mais, dans une lettre circulaire, il notifia à tous les évêques schismatiques sa réponse à Aurelius de Carthage[7]. C'était dicter aux autres leur conduite. Vers la fin de 403, un concile donatiste décida de refuser la conférence[8]. Toute la procédure imaginée par l'assemblée du 25 août était désormais sans objet. La politique de paix et d'entente avait échoué. L'Église catholique, poussée à bout, accepta la guerre.

Au moment où les évêques donatistes repoussaient le projet de conférence, les Circoncellions semblaient prendre à tâche de les compromettre plus que jamais dans l'opinion publique et dans l'esprit du gouvernement central. Sous le commandement de clercs schismatiques, des bandes de ces barbares tenaient la campagne, surtout en Numidie. Ils s'attaquaient principalement aux évêques et aux clercs catholi-

1) *Collat. Carthag.*, III, 174. — Cf. Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 5, 6.
2) *Collat. Carthag.*, III, 174.
3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 4, 4; 8, 11; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1; 16, 20; 31, 53; *Sermo II in Psalm.* 36, 18; *Contra Cresconium*, IV, 47, 57.
4) *Epist.* 88, 7.
5) *Contra Cresconium*, III, 46, 50.
6) *Brevic. Collat.*, III, 4, 4; 8, 11; *Contra Cresconium*, IV, 47, 57; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1; 16, 20; 31, 53.
7) *Sermo II in Psalm.* 36, 18.
8) *Epist.* 76, 4, 88, 7; *Contra Cresconium*, III, 45, 49; 46, 50. — Cf. *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93.

ques que leur ardeur pour la propagande entraînait loin des villes, et qui s'aventuraient dans les bourgs où les dissidents étaient en majorité. On menaçait de mort ces missionnaires, s'ils ne cessaient leur prédication. On les attendait sur les chemins, pour les rouer de coups et les soumettre parfois à d'horribles tortures [1]. Un de ces attentats souleva l'indignation de tous les honnêtes gens. Vers la fin de 403, Possidius, évêque de Calama, fut surpris sur une route par une troupe de fanatiques que dirigeait un prêtre. Il se réfugia dans un domaine voisin : à trois reprises, on mit le feu à la maison où il se cachait ; il eût été brûlé vif sans l'intervention des colons qui craignaient de voir l'incendie se propager [2]. Possidius porta plainte contre les énergumènes et contre Crispinus, l'évêque donatiste, qui refusait de punir son prêtre. Après un long procès, Crispinus fut condamné par le proconsul à l'amende de dix livres d'or. Il en appela à l'empereur, qui confirma la sentence. Les évêques catholiques, entre autres Augustin et Possidius lui-même, adressèrent une requête à Honorius pour obtenir la remise de l'amende [3]. Mais ce bel exemple de modération ne désarma pas le fanatisme de leurs adversaires.

Les violences des Circoncellions, la complicité des clercs qui dirigeaient leurs coups, et l'intransigeance de presque tous les évêques donatistes, décidèrent les Catholiques à changer de politique, à solliciter l'intervention du pouvoir séculier. Le Concile de Carthage du 16 juin 404 envoya une ambassade à l'empereur pour lui exposer la situation. Les tentatives de réconciliation et les projets de conférence avaient échoué ; les violences redoublaient. On suppliait Honorius de protéger les Catholiques, de faire appliquer aux

1) Possidius, *Vita Augustini*, 13-14 ; Augustin, *Epist.* 88, 6 ; 185, 4, 18 ; *Contra Cresconium*, III, 45, 49 ; 46, 50 ; 48, 53 ; *Collat. Carthag.*, III, 174 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93.

2) Possidius, *Vita Augustini*, 14 ; Augustin, *Epist.* 105, 2, 4 ; *Contra Cresconium*, III, 46, 50.

3) Augustin, *Epist.* 88, 7 ; 105, 2, 4 ; *Contra Cresconium*, III, 47, 51 ; Possidius, *Vita Augustini*, 14.

Donatistes les lois qui frappaient les hérétiques, de donner des instructions en conséquence aux gouverneurs africains. En attendant les décisions impériales, le Concile crut prudent de s'adresser directement à ces gouverneurs, pour leur demander de rétablir l'ordre et d'assurer partout aux Catholiques la protection des autorités municipales[1].

Si l'empereur hésita, les Donatistes se chargèrent de lui enlever tout scrupule. Les attentats se multiplièrent. De jour en jour arrivaient aux gouverneurs, et jusqu'à Rome, les plaintes de nouvelles victimes. Aux environs d'Hippone, Restitutus, un ancien prêtre schismatique rallié à l'Église catholique, fut enlevé de sa maison, accablé de coups et d'outrages, roulé dans la fange d'une mare, couvert d'un grotesque manteau de joncs, traîné ainsi au milieu des huées, et retenu douze jours prisonnier. Augustin dut déposer une plainte[2]. Ailleurs, les fanatiques s'attaquèrent à des évêques catholiques qui avaient intenté des procès pour la restitution de leurs basiliques. Servius, évêque de Thubursicum Bure (Teboursouk), fut maltraité avec son père[3]. Maximianus, évêque de Bagaï, fut presque assommé avec les planches de son autel, puis frappé d'un coup de poignard, précipité du haut d'une tour, et abandonné dans un fossé malpropre, où il resta longtemps sans connaissance. Il survécut par miracle, et s'empressa d'aller raconter son aventure à Rome, où déjà le bruit de sa mort avait couru. Il y rencontra beaucoup de ses collègues, qui tous apportaient quelque plainte analogue[4].

L'impression fut profonde, en Italie comme en Afrique. L'empereur se décida à prendre des mesures énergiques. Le 12 février 405, il promulgua un nouvel édit d'unité, qui équivalait à la mise hors la loi du Donatisme, et qui spécifiait les principaux moyens de supprimer le schisme : ordre

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93. — Cf. *Collat. Carthag.*, III, 141 ; Augustin, *Epist.* 80, 1 ; 88, 7.

2) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 48, 53 ; *Epist.* 88, 6.

3) *Contra Cresconium*, III, 43, 47.

4) *Epist.* 88, 7 ; 185, 7, 26-27 ; *Contra Cresconium*, III, 43, 47 ; 45, 49.

d'appliquer à la lettre toutes les lois antérieures; défense de rebaptiser, sous peine d'arrestation immédiate et de confiscation des biens; interdiction aux dissidents de faire ou recevoir des donations ou des legs; assimilation des schismatiques aux hérétiques; attribution de toutes les églises aux Catholiques; amendes contre les contrevenants[1]. Dans son objet et dans sa teneur, l'édit d'Honorius rappelait les vieux édits d'union, lancés par Constantin en 316 et par Constant en 347. Mais il contenait une clause nouvelle, d'une importance décisive : l'assimilation légale du Donatisme aux hérésies[2]. Par le fait même, les schismatiques africains tombaient sous le coup des innombrables lois contre les hérétiques, et les agents de l'empereur n'avaient plus aucune raison ni aucun prétexte à invoquer pour les ménager.

L'expérience du passé pouvait autoriser quelque scepticisme sur les résultats positifs de cette nouvelle proscription du Donatisme. Cependant, il n'est pas douteux que les ordres de l'empereur aient été rigoureusement exécutés en beaucoup d'endroits. L'Église schismatique continua de vivre, elle résista même victorieusement sur bien des points, elle conserva nombre de ses basiliques; mais elle n'en fut pas moins sérieusement atteinte, et presque anéantie en certaines villes. Ce n'est pas sans raison qu'elle s'est plainte d'avoir été alors durement persécutée. Nous avons là-dessus cent témoignages précis, contemporains, dans les œuvres des polémistes, dans les Actes des Conciles, surtout dans les procès-verbaux de la Conférence de 411.

Le 5 mars 405, l'empereur ordonna d'afficher partout l'édit d'unité (*edictum de unitate*)[3]. D'après une chronique donatiste, recension africaine du *Liber genealogus*, la persécution commença le 26 juin[4]. Mais l'édit ne fut d'abord

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 38; 6, 3-5; 11, 2. — Cf. *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 94; 99; 117; 119; Augustin, *Epist.* 88, 5-10; 185, 7, 26.
2) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4.
3) *Ibid.*, XVI, 11, 2.
4) *Liber genealogus*, C. 627 (Mommsen, *Chronica minora*, I, p. 196).

appliqué que dans la capitale de la Proconsulaire. Le Concile de Carthage du 23 août 405 décida d'envoyer aux empereurs une lettre synodale et une ambassade pour les remercier d'avoir rétabli l'unité à Carthage; mais, en même temps, il adressa d'autres lettres aux gouverneurs africains pour les inviter à faire exécuter l'édit dans le reste de l'Afrique[1]. Honorius lui-même crut devoir stimuler le zèle de ses agents; par une constitution datée du 8 décembre 405, il leur ordonna de veiller à l'application des lois contre les Donatistes[2]. Devant cette insistance de l'empereur, les gouverneurs se décidèrent à prendre des mesures pour restaurer, autant que possible, l'unité religieuse.

Partout où l'on osa, on traqua les dissidents. On confisqua leurs basiliques, les caisses de leurs communautés, même des biens privés; les violences légales fournirent l'occasion attendue aux vengeances particulières[3]. L'importance de ces confiscations est attestée, quelques années plus tard, par un document officiel : au début de 411, pour décider les évêques donatistes à venir siéger dans la Conférence de Carthage, le commissaire impérial leur fera rendre provisoirement leurs églises[4]. En outre, beaucoup de schismatiques, surtout des clercs, furent frappés d'amendes ou condamnés à l'exil[5]. Mais la rigueur, la durée, les résultats de la persécution ont étrangement varié d'une région, d'une ville à l'autre, selon les dispositions des magistrats, et surtout, suivant la force relative des deux partis.

A Carthage, comme nous l'avons vu, l'unité fut rétablie officiellement dès l'été de 405[6]; et pourtant Primianus put se maintenir à son poste, où nous le retrouverons encore en 411, continuant à gouverner l'Église schismatique[7]. Dans le

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 94.
2) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 39.
3) Augustin, *Epist.* 88, 11 ; 93, 12, 50.
4) *Collat. Carthag.*, I, 5 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 2.
5) Augustin, *Epist.* 89, 2 ; 93, 3, 10.
6) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 94.
7) *Collat. Carthag.*, I, 14 ; 104 ; 120 ; 129-133 ; 148-149 ; 157 ; 163 ; 179 ;

diocèse d'Hippone, Augustin nous dit que la persécution ne fut pas bien terrible[1]; les dissidents se virent enlever des basiliques, mais leur évêque était toujours là, leurs prêtres n'avaient pas désarmé, et les Circoncellions faisaient encore parler d'eux[2]. Dans d'autres villes, où les Donatistes étaient moins capables de résistance, ils furent plus durement traités. A la Conférence de 411, on entendit les plaintes des victimes, qui citaient des faits précis. En voici des exemples, empruntés aux diverses provinces africaines. A Membrone, en Proconsulaire, l'évêque schismatique « succomba au temps de la persécution »[3]. A Hippo Diarrhytus (Bizerte), l'évêque dissident Victor accusait Florentius, son collègue catholique, de l'avoir livré à la police : « Il m'a persécuté, disait-il, malgré mon innocence ; il m'a fait arrêter, m'a remis à l'*Officium* pour qu'on m'emprisonnât et qu'on me tuât ; j'ai fait trois ans de prison »[4]. A Marazana, en Byzacène, la communauté schismatique avait été complètement dissoute. Voici le dialogue qui s'engagea en 411 entre les deux évêques rivaux de cette localité :

Le Donatiste : « Mon prédécesseur a été ordonné à Marazana. Après avoir pris possession de son siège, il a été expulsé ».

Le Catholique : « Il n'a jamais siégé ».

Le Donatiste : « Moi non plus, je n'ai pu entrer en possession ; j'ai dû m'installer à trois milles de la cité ».

Le Catholique : « Il n'y a jamais eu chez nous de Donatistes, et il n'y en a pas, et jamais ils n'ont pris possession de leur siège ».

183 ; 198 ; 208 ; 223 ; II, 2 et 12 ; III, 2 et 116 ; Augustin, *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

1) Augustin, *Epist.* 88, 8.

2) *Retract.*, II, 53, 1 ; *Epist.* 86 ; 88, 8 et 12 ; 105, 2, 3 ; 106-108 ; 111, 1.

3) *Collat. Carthag.*, I, 133.

4) *Ibid.*, I, 142. — Ce passage, qui est placé aujourd'hui à la fin du § 142, a été sûrement transposé (par suite d'une confusion avec un autre Victor) ; il doit être reporté à la fin du § 139, où il est question de l'évêque d'Hippo Diarrhytus.

Le Donatiste : « Ils ont été opprimés naguère »[1].

A Hospita, en Numidie, l'évêque catholique ayant déclaré qu'il n'avait pas de rival, son adversaire dissident réplique : « J'ai dû fuir sans cesse devant la persécution »[2]. A Quiza, en Maurétanie Césarienne, l'évêque schismatique « succomba dans la persécution »[3]. A Gratianopolis, dans la même province, le Catholique dit de son adversaire : « J'ai contre moi Deuterius : mais il est seul, sans fidèles ». A quoi Deuterius réplique : « C'est que tu as renversé nos maisons, et que tu m'as persécuté »[4]. — Ces petites scènes, notées sur le vif, en disent long sur les violences qui accompagnèrent en Afrique l'exécution de l'édit d'unité.

Dans d'autres localités, surtout en Numidie, les rôles changent. Les Donatistes y étaient si bien maîtres de la situation, qu'ils trouvaient moyen de persécuter les persécuteurs. Dans la région d'Hippone, l'audace des Circoncellions s'accrut encore après les lois de 405, et les attentats se multiplièrent[5]. Vers 406, le clergé catholique d'Hippone adressa une lettre de plaintes au primat schismatique de Numidie[6]. A Constantine, les deux évêques rivaux s'accusaient mutuellement de violence. Le Donatiste dit de son adversaire catholique : « Il est le persécuteur de l'Église dans la ville où je suis évêque ». — « Dans la même cité, répond le Catholique, tous les autels ont été brisés par les hérétiques ». — « C'est toi le persécuteur, réplique le Donatiste. Le procès-verbal en fera mention. Le moment venu, tu seras traité comme tu le mérites »[7]. — A Milev, l'évêque schismatique avait détruit quatre basiliques[8]. A Bagaï, les dissidents, qui en 404 avaient presque

1) *Collat. Carthag.* I, 133.
2) *Ibid.*, I, 133.
3) *Ibid.*, I, 143.
4) *Ibid.*, I, 135.
5) Augustin, *Epist.* 88, 1 et 8 ; 108, 5, 14 ; 108, 6, 18 ; 111, 1 ; *Contra Cresconium*, III, 43, 47 ; 47, 51.
6) *Epist.* 88.
7) *Collat. Carthag.*, I, 139.
8) *Ibid.*, I, 201.

assommé l'évêque catholique[1], recommencèrent leurs exploits après l'édit de 405 : ils incendièrent la basilique et brûlèrent les livres saints[2]. A Rotaria, ils tuèrent l'évêque catholique[3]. A Thibilis, ils réduisirent à la condition de catéchumène, puis rebaptisèrent l'évêque Simplicius, un vieillard de quatre-vingt-dix ans[4]. A Caesariana, le chef de la communauté schismatique, Cresconius, commit toutes sortes de méfaits. Voici ce que disait de lui Novatus de Sitifi : « Il y a ici, à Carthage même, un prêtre et un diacre que Cresconius a volés, qu'il a torturés, qu'il a pendus. Il a dépouillé l'Église catholique, lui a pris son argent, lui a dérobé ses provisions de blé, lui a enlevé ses chariots »[5]. — Voilà des schismatiques qui interprétaient à leur façon l'édit d'unité. Et tout cela se passait au moment où les gouverneurs africains, en vertu des ordres de l'empereur, étaient censés anéantir l'Église de Donat.

Cependant, si l'on considère l'ensemble de la contrée, l'Église catholique gagna beaucoup plus qu'elle ne perdit aux persécutions qui suivirent les lois de 405. Tandis qu'on lui attribuait les basiliques enlevées aux dissidents, elle cherchait à gagner les populations par une propagande encore plus active, ne négligeant aucun moyen d'action : prédication, traités polémiques, correspondances collectives ou personnelles, proclamations même[6], ou affichage de documents sur les murs des églises[7]. Les conversions furent nombreuses ; des cités entières abandonnèrent le schisme[8]. Thagaste, qui jadis avait été complètement acquise au Donatisme, était depuis longtemps redevenue catholique, sans doute après l'édit de Constant[9]. La loi de 405 eut le même effet en cer-

1) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 43, 47 ; *Epist.* 88, 7 ; 185, 7, 26-27.
2) *Brevic. Collat.*, III, 11, 23.
3) *Collat. Carthag.*, I, 187.
4) *Ibid.*, I, 188 et 197.
5) *Ibid.*, I, 188-189.
6) Augustin, *Epist.* 105 ; *Retract.*, II, 53 et 55.
7) *Retract.*, II, 53, 1.
8) Augustin, *Epist.* 93, 5, 16 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 99.
9) Augustin, *Epist.* 93, 5, 17 ; *Collat. Carthag.*, I, 136.

taines villes : à Vazari, par exemple, toute la population revint à l'Église catholique, et l'évêque schismatique, resté seul, dut se retirer[1]. Ce qui surprit plus encore, c'est la conversion d'assez nombreux Circoncellions, las peut-être de leurs vagabondages et de leur existence de brigands[2]. Des clercs dissidents, par la vertu de l'édit impérial, furent également touchés de la grâce : des prêtres, comme Cassianus de Bamaccora[3]; des évêques, comme ceux de Culusi et de Vaga en Proconsulaire[4]. Des propriétaires de Numidie, comme Festus, usaient de leur influence pour convertir les colons de leurs domaines[5]. Une adroite politique, qui tenait compte des circonstances et des cas particuliers, facilitait les conversions. On imposait une sévère pénitence à ceux qui, une fois baptisés, avaient abandonné l'Église ; mais on se montrait indulgent pour ceux qui appartenaient à des familles schismatiques. On n'admettait pas dans le clergé catholique ceux qui avaient été rebaptisés, ni ceux qui, après un premier retour à l'Église, étaient redevenus donatistes[6]. Sauf ces exceptions assez justifiées, on conservait leur dignité aux évêques et aux clercs ralliés[7]. Parfois même, ils obtenaient de l'avancement : Cassianus de Bamaccora, ancien prêtre schismatique, surnommé le traître « Absalon » par ses amis d'autrefois, devint évêque catholique[8]. Grâce à ce concours de circonstances favorables et d'habiles concessions, les conversions se multiplièrent tellement dans certains districts, que les conciles durent réorganiser des diocèses[9], et même en

1) *Collat. Carthag.*, I, 129.
2) Augustin, *Epist.* 93, 1, 2.
3) *Collat. Carthag.*, I, 128 et 187.
4) *Ibid.*, I, 138 et 176.
5) Augustin, *Epist.* 89, 8.
6) *De unico baptismo*, 12, 20.
7) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 99 ; *Collat. Carthag.*, I, 130 ; 138 ; 176 ; 187.
8) *Collat. Carthag.*, I, 187.
9) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 99 et 117.

créer de nouveaux, comme le diocèse de Tucca, près de Milev[1].

Parmi les conversions, il y en eut de sincères : beaucoup même, au jugement d'Augustin[2]. D'autres, qui ne l'étaient pas au début, le devinrent avec le temps. Bien des gens qui feignirent d'abord de se convertir, ou qui avaient été retenus jusque-là par la crainte de la vengeance des sectaires, ou qui étaient schismatiques de tradition sans avoir jamais réfléchi sur le schisme, ou qui étaient incapables de distinguer entre le Catholicisme et le Donatisme, finirent par se rallier complètement, sous l'influence de la prédication et de l'habitude[3]. Mais l'Église eut aussi ses ennemis intérieurs, convertis par crainte et seulement en apparence, traîtres d'intention, attendant l'heure[4]. Enfin, la majorité des dissidents résistèrent à toutes les pressions, aux exhortations comme aux menaces. Les fanatiques s'acharnaient contre les convertis, surtout contre les clercs[5]. Malgré les résultats décisifs obtenus sur certains points, des raisons multiples compromirent l'effet de l'édit d'unité : la force même des schismatiques dans les régions où ils dominaient, la peur, la fréquence des attentats contre les ralliés, l'habitude, les calomnies populaires sur la prétendue idolâtrie des Catholiques, le dédain des querelles de sectes, l'indifférence à connaître la vérité[6]. Bref, l'édit d'union de 405 n'a pas été sans résultat : il a déterminé des conversions durables, il a affaibli le parti des dissidents là où ils étaient déjà en minorité. Mais le Donatisme a résisté : il a conservé presque toute sa force en Numidie, et, à la Conférence de 411, les évêques schismatiques seront encore aussi nombreux que les Catholiques[7].

1) *Collat. Carthag.*, I, 130-131.
2) Augustin, *Epist.* 93, 1.
3) *Epist.* 93, 5, 16; 185, 7, 29-30.
4) *Epist.* 89, 7; 185, 7, 30.
5) *Epist.* 88, 6-8; 97, 4; 105, 2, 3; 108, 5, 14; 108, 6, 18; 111, 1; *Contra Cresconium*, III, 47, 51.
6) *Epist.* 93, 1, 1-2; 93, 5, 17; 185, 7, 29.
7) *Collat. Carthag.*, I, 213-217; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14; *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

Le résultat le plus clair des lois de 405 fut de dissiper toute équivoque, et de déchaîner une lutte à mort entre les deux Églises. Tout persécutés qu'ils fussent, les Donatistes osèrent quelquefois prendre l'offensive. Au début de 406, ils songèrent à adopter la politique qui avait réussi à leurs adversaires : ils se tournèrent vers le pouvoir séculier, et lui soumirent un projet analogue à celui qu'ils avaient repoussé trois ans plus tôt. Le 30 janvier, des évêques donatistes étaient à Ravennes : ils adressèrent une requête au préfet du prétoire, pour obtenir la convocation d'une conférence publique et contradictoire entre les deux partis[1]. La demande eût été certainement bien accueillie avant l'édit d'union : arrivant en pleine persécution, elle ne rencontra sans doute que scepticisme ou dédain. Le projet n'eut pas de suite pour le moment; mais les Catholiques africains n'oublièrent pas cette démarche, ils devaient souvent l'alléguer plus tard pour démontrer que ces sectaires si intransigeants avaient eux-mêmes sollicité l'ouverture d'une conférence.

Pendant les deux années suivantes, sauf des exploits de Circoncellions et des succès locaux de représailles, les Donatistes n'eurent à enregistrer que des défaites. Les évêques catholiques, dans leur concile de Carthage du 13 juin 407, s'efforcèrent d'assurer leur victoire en réorganisant leur Église. Ils envoyèrent une ambassade à l'empereur, pour obtenir quelques mesures complémentaires contre le schisme. Ils fixèrent entre eux les principes de la politique à suivre dans les localités où se produisaient de nombreuses conversions. Les anciennes communautés dissidentes, une fois ralliées à l'Église, devaient garder leur évêque. S'il était mort, et si elles ne demandaient pas à le remplacer, elles pourraient être rattachées à un autre diocèse. Tout évêque schismatique qui avait ramené ses fidèles au Catholicisme, avant l'édit d'union, conservait de droit sa dignité. Partout où les conver-

1) *Collat. Carthag.*, III, 141 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 4, 5 ; *Epist.* 88, 10.

sions étaient postérieures à l'édit, les évêques catholiques devaient revendiquer toutes les églises ; et de même, là où les schismatiques refusaient de céder[1]. Cette intelligente politique, mélange de concessions prudentes et de fermeté, était propre à rendre durables les succès partiels déjà obtenus. Elle paraît avoir été pleinement approuvée par le gouvernement central. Une constitution d'Honorius, datée du 15 novembre 407, et adressée au proconsul d'Afrique Porfyrius, est animée du même esprit : ordre de se montrer indulgent pour les schismatiques qui se rallient à l'Église catholique, et de poursuivre l'application des lois contre les intransigeants[2].

En 408, les Donatistes se crurent à la veille de prendre une nouvelle revanche. On apprit coup sur coup la disgrâce, puis la mort de Stilichon, le ministre tout-puissant d'Honorius et le grand ennemi des hérétiques. Ces événements causèrent en Afrique une vive émotion, et même des troubles. Schismatiques et païens s'agitèrent. On prétendait que les lois de répression étaient l'œuvre personnelle de Stilichon, que ces lois allaient être rapportées, que tout allait changer[3]. Des dissidents peu scrupuleux fabriquèrent et firent circuler dans le pays un faux édit impérial de tolérance[4]. Les évêques catholiques s'inquiétèrent, et tinrent cette année-là deux conciles à Carthage. Dans leur assemblée du 16 juin, ils décidèrent d'envoyer à l'empereur une ambassade pour demander confirmation des lois contre les Donatistes[5]. Le 13 octobre, à la suite de nouveaux attentats contre plusieurs d'entre eux, à la suite d'émeutes où deux Catholiques furent tués et trois évêques maltraités, ils chargèrent une autre députation de porter en Italie une requête analogue et de solliciter des

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 99 ; 106. — Cf. *ibid.*, can. 117.

2) *Cod. Théod.*, XVI, 5, 41 et 43.

3) Augustin, *Epist.* 97, 2-3 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, à la suite du canon 106.

4) Augustin, *Epist.* 105, 2, 6.

5) *Codex canon. Eccles. afric.*, à la suite du canon 106.

mesures d'urgence[1]. De son côté, Augustin se mit en campagne : il écrivit à Olympius, le nouveau ministre, pour le presser d'appuyer la demande du concile[2].

Honorius s'émut de toutes ces démarches et de l'agitation africaine. Le 11 novembre 408, une constitution impériale enjoignait une fois de plus de proscrire les partisans de Gildon, c'est-à-dire, probablement, les Donatistes compromis naguère dans la révolte[3]. Une autre constitution, datée du 24 novembre, et adressée au proconsul d'Afrique Donatus, frappait de la peine capitale quiconque troublerait les cérémonies des églises[4]. Puis, les lois se succédèrent, de plus en plus menaçantes : le 27 novembre, ordre d'empêcher toute réunion d'hérétiques, confiscation des lieux de réunion, exil des coupables[5]; le 13 janvier 409, peine capitale contre ceux qui saccageraient les basiliques ou insulteraient les évêques et les prêtres, ordre de poursuivre d'office sans attendre la plainte des chefs de communauté, ordre à tous de dénoncer les violences, instructions spéciales aux gouverneurs africains qui devront demander des troupes au comte d'Afrique[6]; le 15 janvier, ordre exprès d'appliquer toutes les lois, révocation des gouverneurs qui n'obéiraient pas, amendes à leurs agents, déportation des magistrats municipaux qui ne dénonceraient pas les infractions[7]; le 26 juin, menace de disgrâce contre tous les détenteurs de l'autorité qui ne se conformeraient pas aux instructions reçues[8].

La persécution recommença donc en Afrique. Le proconsul Donatus promulgua lui-même un édit sur l'application des lois[9] : édit si sévère, qu'Augustin crut devoir lui écrire

1) *Codex canon.*, avant le canon 107. — Cf. Augustin, *Epist.* 97, 2-4.
2) Augustin, *Epist.* 97.
3) *Cod. Theod.*, IX, 40, 19.
4) *Ibid.*, XVI, 5, 44. — Cf. Augustin, *Epist.* 100, 2.
5) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 45.
6) *Ibid.*, XVI, 2, 31.
7) *Ibid.*, XVI, 5, 46.
8) *Ibid.*, XVI, 5, 47.
9) Augustin, *Epist.* 100, 2. — Cf. *Cod. Theod.*, XVI, 5, 44.

pour le rappeler à la modération, pour l'inviter à punir les dissidents sans les mettre à mort[1]. Ce qui explique sans doute la rigueur de Donatus, ce sont les éclats de fanatisme, dont les échos lui parvenaient chaque jour. En bien des pays, les Circoncellions semaient la terreur et s'entraînaient à de terribles représailles[2]. Des évêques catholiques intentaient des procès aux Donatistes devant le proconsul[3]. A Sinitum, près Hippone, les schismatiques lançaient une audacieuse proclamation[4]. Des prêtres dissidents adressaient à Augustin une sommation aussi menaçante qu'injurieuse[5]. Augustin répondit par un *Avertissement aux Donatistes*, où il les exhortait à rentrer dans l'Église et justifiait les lois de répression[6]. Malgré tout, les violences redoublaient de tous côtés. Elles surexcitèrent tellement l'opinion publique, que les évêques schismatiques crurent sage d'enrayer : ne réussissant pas à arrêter leurs auxiliaires trop compromettants, ils ouvrirent des listes de souscription pour indemniser les propriétaires lésés par les Circoncellions[7].

Au début de 410, coup de théâtre. Heraclianus, comte d'Afrique, chef de toutes les troupes qui travaillaient par la terreur à la conversion des Donatistes, reçut une constitution impériale qui dut l'étonner fort, et qui ne nous surprend pas moins : c'était un édit de tolérance, qui proclamait la liberté de toutes les sectes[8]. On ne sait trop d'où venait cette volte-face, ni ce qui s'était passé à Rome : peut-être la crainte des Goths, qui envahissaient l'Italie, fut-elle pour l'empereur le commencement de la sagesse, en le décidant à tenter, après

1) Augustin, *Epist.* 100.
2) *Epist.* 108, 5, 14; 108, 6, 18; 111, 1; *Codex canon. Eccles. afric.*, à la suite du canon 106.
3) Augustin, *Epist.* 100, 2.
4) *Epist.* 105, 2, 4.
5) *Epist.* 105, 1, 1; 5, 17.
6) *Epist.* 105.
7) *Epist.* 108, 6, 18.
8) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 51; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 107; Augustin, *Epist.* 108, 6, 18.

l'union des Églises, l'union des citoyens. En tout cas, cet accès d'indulgence pour les dissidents ne semble pas avoir rétabli la paix en Afrique. Vers ce temps-là, Macrobius, le nouvel évêque schismatique d'Hippone, fit son entrée solennelle dans sa ville épiscopale, escorté par des compagnies de Circoncellions qui mêlaient aux cantiques leur farouche refrain *Deo laudes*[1]. C'est alors qu'il rebaptisa un sous-diacre du diocèse d'Augustin[2]. Les évêques catholiques tinrent conseil. Résolus à en finir, ils se décidèrent à reprendre leur plan de 403, mais en assurant le succès par l'intervention du pouvoir séculier. Leur concile de Carthage du 14 juin 410 envoya une ambassade à l'empereur pour lui exposer la situation, pour demander l'abrogation de l'édit de tolérance et la convocation d'une Conférence générale entre les deux partis[3]. Par une constitution datée du 25 août 410, Honorius annula son précédent édit, et frappa de la peine capitale ou de la proscription tous les hérétiques qui tiendraient des assemblées[4]. En même temps, il accepta le projet de conférence, et prit des mesures pour le réaliser. Par la constitution du 14 octobre de la même année, il chargea un commissaire spécial, Marcellinus, sénateur, tribun et notaire impérial, de se rendre à Carthage, d'y convoquer la Conférence, d'en présider les débats, de rétablir en Afrique l'unité religieuse au profit de celle des deux Églises qui aurait prouvé son bon droit, et, jusqu'à la sentence, de faire appliquer toutes les lois en faveur de l'Église catholique[5].

C'est un moment solennel, une *époque*, dans l'histoire de l'Afrique chrétienne : de la Conférence allait sortir la condamnation définitive du schisme, l'arrêt de mort, ou, au contraire, la justification et l'apothéose du Donatisme, reconnu

1) Augustin, *Epist.* 108, 5, 14.

2) *Epist.* 106-108. — Cf. *Sermo* 46, 13, 31.

3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 107. — Cf. Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 2, 2 ; 3, 3 ; 4, 45.

4) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 51.

5) *Ibid.*, XVI, 11, 3 ; *Collat. Carthag.*, I, 4 ; III, 29. — Cf. Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 4 ; III, 2, 2.

enfin comme la véritable Église en Afrique. A vrai dire, les schismatiques se firent peu d'illusions. Ils connaissaient trop bien leur destin de persécutés, les anciens édits d'union, la longue série des lois antérieures, la politique traditionnelle du gouvernement central, les dispositions personnelles de l'empereur ; ils savaient que le commissaire lui-même était catholique. Cependant, ils se décidèrent à tenter l'aventure ; et Marcellinus mena toute l'affaire en vrai juge, avec une remarquable impartialité.

Les préliminaires furent assez longs. Par un premier édit, promulgué le 19 janvier 411, le commissaire impérial convoqua la Conférence pour le 1er juin ; afin d'amadouer les dissidents, il promit de faire rendre provisoirement leurs églises à ceux de leurs évêques qui participeraient aux réunions de Carthage[1]. Primianus lui-même parut renoncer à son intransigeance[2] : par une lettre circulaire, il engagea tous les évêques donatistes à accepter le rendez-vous[3]. Le 18 mai, les schismatiques, en grande pompe, firent une entrée théâtrale à Carthage[4]. Les Catholiques y arrivèrent de leur côté, mais discrètement, sans cortège[5]. Vers le 20 mai, un second édit du commissaire fixa le local de la Conférence, la date d'ouverture et la procédure[6]. Le 25 mai, les évêques donatistes se réunirent en concile, rédigèrent une lettre synodale en réponse au second édit[7], élurent leurs mandataires et leur remirent des instructions (*mandatum*)[8]. Vers le même jour, le concile catholique adressa également sa réponse à Marcellinus[9] ; pour faciliter l'entente, tous les évêques présents s'enga-

1) *Collat. Carthag.*, I, 5 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 2.

2) *Collat. Carthag.*, II, 50 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 3.

3) Augustin, *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

4) *Collat. Carthag.*, I, 14 et 29 ; III, 204 ; Augustin, *Ad Donatistas post Collat.*, 25, 43.

5) Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 11.

6) *Collat. Carthag.*, I, 10 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 3.

7) *Collat. Carthag.*, I, 14 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 4.

8) *Collat. Carthag.*, I, 148 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14 ; II, 3.

9) *Collat. Carthag.*, I, 16 ; Augustin, *Epist.* 128 ; *Gesta cum Emerito*, 5-7 ; *Brevic. Collat.*, I, 5.

gèrent à démissionner, si les Donatistes étaient vainqueurs[1]. Le 30 mai, nouvelle séance du concile catholique, pour l'élection des mandataires et la rédaction du *mandatum*[2]; seconde lettre au commissaire, pour protester contre certains passages de la réponse des schismatiques[3].

Les débats remplirent trois séances, dont deux interminables. Ils eurent lieu dans un vaste et luxueux édifice de Carthage, les *Thermae Gargilianae*[4]. Les deux partis étaient à peu près d'égale force. On comptait 286 évêques catholiques présents, 120 absents, 64 sièges vacants; du côté des Donatistes, 279 évêques présents, à peu près autant d'absents et de sièges vacants que pour les Catholiques[5]. Marcellinus présidait les débats. Il était assisté par plusieurs officiers, et tout un personnel d'huissiers, de greffiers, de *notarii*[6]. Les sept mandataires (*actores*) ou avocats-représentants du parti donatiste étaient Primianus de Carthage, Petilianus de Constantine, Emeritus de Caesarea, Protasius de Thubunae, Montanus de Zama, Gaudentius de Thamugadi, Adeodatus de Milev[7]. Les mandataires des Catholiques étaient : Aurelius de Carthage, Alype de Thagaste, Augustin d'Hippone, Vincentius de Culusi, Fortunatus de Constantine, Fortunatianus de Sicca, Possidius de Calama[8]. En outre, chaque parti avait désigné sept *consiliarii* ou conseillers sans voix délibérative, quatre archivistes (*custodes chartarum*), et deux greffiers (*notarii*)[9].

La première séance eut lieu le 1er juin[10]. On procéda d'abord

1) Augustin, *Gesta cum Emerito*, 6; *Brevic. Collat.*, I, 5; *Epist.* 128, 2.
2) *Collat. Carthag.*, I, 55; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 10.
3) *Collat. Carthag.*, I, 18; Augustin, *Epist.* 129; *Brevic. Collat.*, I, 7.
4) *Collat. Carthag.*, I, 1 et 10; II, 1; III, 1; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14.
5) *Collat. Carthag.*, I, 213-217; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14; *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.
6) *Collat. Carthag.*, I, 1 et 4; II, 1; III, 1.
7) *Ibid.*, I, 148. — Cf. II, 2; III, 2.
8) *Ibid.*, I, 55. — Cf. I, 2; II, 2; III, 2.
9) *Ibid.*, I, 1-2; 10; 55; 218; 223; II, 1-2; III, 1-2; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 4; *Epist.* 141, 2.
10) *Collat. Carthag.*, I, 1 et 10.

à l'installation du bureau[1]. Puis, des greffiers lurent les documents relatifs à la convocation : édits de l'empereur et du commissaire, réponses des deux partis[2]. Alors les Donatistes cherchèrent à entraver la discussion par des obstructions de tout genre : chicanes sur la dernière réponse de leurs adversaires, sur la méthode à suivre, sur le *mandatum* des Catholiques[3]. Ils exigèrent la présence de tous les évêques qui avaient signé ce document[4]. On fit venir ces évêques, dont on vérifia une à une toutes les signatures[5]. Puis, il fallut lire le *mandatum* des Donatistes[6] et leurs signatures[7], où l'on constata des irrégularités, même la signature d'un mort[8]. Après le recensement des deux partis[9], le président congédia tous les évêques mandataires. Mais la journée avait passé au milieu de toutes ces vérifications ; on dut renvoyer la discussion au surlendemain[10].

Les Donatistes n'attendirent pas jusque-là pour soulever des difficultés. Dès le lendemain, 2 juin, ils adressèrent une requête au président, pour réclamer une copie du *mandatum* des Catholiques[11]. Marcellinus ordonna de leur remettre la copie demandée[12]. Au début de la seconde séance de la Conférence, 3 juin[13], on s'aperçut que les schismatiques préparaient de nouvelles manœuvres. Le président ayant invité tout le monde à s'asseoir, ils refusèrent en alléguant des textes bibliques et l'impiété de leurs adversaires[14]. On resta

1) *Collat. Carthag.*, I, 1-3.
2) *Ibid.*, I, 4-5 ; 10 ; 14 ; 16-18 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 1-7.
3) *Collat. Carthag.*, I, 20-53 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 8-9.
4) *Collat. Carthag.*, I, 55-98 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 10-11.
5) *Collat. Carthag.*, I, 99-143 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 12.
6) *Collat. Carthag.*, I, 148 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14.
7) *Collat. Carthag.*, I, 149-210.
8) *Ibid.*, I, 207-208 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 23, 40 ; *Epist.* 141, 1.
9) *Collat. Carthag.*, I, 211-217 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14.
10) *Collat. Carthag.*, I, 217-222 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 15.
11) *Collat. Carthag.*, II, 12 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 2.
12) *Collat. Carthag.*, II, 12 et 34.
13) *Ibid.*, II, 1.
14) *Ibid.*, II, 3-7 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 1.

donc debout, mais sans avancer davantage. Les greffiers lurent la requête de la veille, et la réponse du commissaire[1]. Après d'orageux débats, on décida que chaque orateur devrait signer le procès-verbal de toutes les paroles qu'il aurait prononcées[2]. Puis, les Donatistes demandèrent l'ajournement de la discussion, jusqu'à ce qu'ils eussent reçu copie des *Gesta* de la première séance[3]. Ils invoquèrent aussi la prescription, prétendant que la Conférence aurait dû s'ouvrir le 19 mai, quatre mois après le premier édit du commissaire, conformément à la constitution impériale[4]. Bref, l'on n'aboutit à rien; le président dut céder, et ajourner la Conférence à six jours[5]. Les greffiers furent prêts avant la troisième séance. Le 6 juin, ils remirent aux mandataires des deux partis les procès-verbaux des débats antérieurs[6]. Le même jour, Marcellinus fit afficher ces procès-verbaux, avec un *Avis au public*[7]. Le 7 juin, les évêques donatistes présents à Carthage se réunirent, et rédigèrent une longue lettre synodale, adressée au commissaire, en réponse au *mandatum* des Catholiques[8].

La troisième séance, qui occupa toute la journée du 8 juin[9], et qui décida du sort des schismatiques, mérite une place d'honneur dans les annales de la chicane, de la résignation chrétienne et de la patience présidentielle. Les Donatistes épuisèrent tous les systèmes d'obstruction, avec une réelle habileté d'avocats retors. Ils posèrent d'abord une question préjudicielle : quel était le demandeur? Incidemment, ils soulevèrent des discussions accessoires : lequel des deux

1) *Collat. Carthag.*, II, 12; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 2.
2) *Collat. Carthag.*, II, 13-17; 46.
3) *Ibid.*, 20-46; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 3.
4) *Collat. Carthag.*, II, 48-50.
5) *Ibid.*, II, 61-73; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 3.
6) *Collat. Carthag.*, III, 4-5; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 1, 1.
7) *Collat. Carthag.*, II, proœm. — Cf. II, 73.
8) *Collat. Carthag.*, III, 258; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 8, 10; *Ad Donatistas post Collat.*, 29, 49.
9) *Collat. Carthag.*, III, 1.

partis avait le droit de se dire catholique? Quelle procédure devait-on suivre? Fallait-il alléguer des textes de l'Écriture, ou des documents publics? N'y avait-il pas prescription, le délai de quatre mois étant expiré depuis longtemps? De part ou d'autre, on produisait des pièces de tout genre : l'édit d'Honorius, la requête des Catholiques demandant la Conférence, les instructions remises alors à leurs députés, les *Gesta praefectoria* de Ravennes en 406, les procès-verbaux de 403, jusqu'à la supplique des dissidents à Constantin en 313[1]. Le président se débattait en vain au milieu de ces chassés-croisés, de ces obstructions et de ces chicanes; il n'arrivait même pas à faire lire jusqu'au bout la plupart des documents invoqués. Malgré tout, les avocats des schismatiques commirent des maladresses, et, dans l'entraînement de la polémique, laissèrent échapper des déclarations imprudentes ou contradictoires[2]. L'enquête sur le demandeur, à laquelle ils revenaient sans cesse, les ramena insensiblement aux questions essentielles[3]. Les Donatistes exigèrent qu'on lût entièrement leur lettre synodale, rédigée la veille en réponse au *mandatum* de leurs adversaires[4] : la discussion même de cette lettre eut pour conséquence un long débat sur les prétentions rivales des deux partis, sur les caractères de l'Église universelle, sur le schisme et la persécution, sur l'ensemble des points qui constituaient la *Causa Ecclesiae*[5]. Les accusations des Donatistes contre Caecilianus de Carthage amenèrent la discussion sur la *Causa Caeciliani*, c'est-à-dire sur les origines du schisme et les circonstances de la rupture[6]. Malgré toutes leurs obstructions, et en cherchant

1) *Collat. Carthag.*, III, 15-220; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 2, 2 à III, 7, 8.
2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 16, 28; *Ad Donatistas post Collat.*, 2, 2; 3, 3; 4, 4-5; 10, 14; 12, 16; 19, 25.
3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 6, 7; 11, 23.
4) *Collat. Carthag.*, III, 258; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 8, 10.
5) *Collat. Carthag.*, III, 259-281; *Capitula Gestorum*, III, 282-314; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 8, 10 à III, 11, 23.
6) *Capitula Gestorum*, III, 315-578; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 à III, 24, 42.

à esquiver le débat, les avocats des dissidents avaient eux-mêmes, sans le vouloir, posé les deux questions dont la solution importait ; et tous leurs arguments avaient tourné contre eux, avaient parfois fait rire à leurs dépens[1]. Le commissaire impérial était désormais fixé ; il déclara clos les débats. Il invita les évêques des deux partis à se retirer, puis les fit rentrer pour leur lire sa sentence[2]. C'était la condamnation du Donatisme.

Condamnation théorique tout d'abord, mais qui bientôt se traduisit par des prescriptions légales et par des faits. Marcellinus adressa aussitôt son rapport à l'empereur[3], et fut autorisé sans doute à tirer les conséquences politiques de sa sentence. Le 26 juin, il promulgua et fit afficher à Carthage un édit de proscription contre le Donatisme[4]. Les dissidents en appelèrent à Honorius[5]. Ils entreprirent aussi une campagne de pamphlets et de sermons contre les Catholiques, surtout contre Marcellinus qu'ils accusaient de partialité et de vénalité[6]. L'empereur leur répondit par la constitution du 30 janvier 412, qui était l'arrêt de mort de l'Église schismatique : révocation des mesures antérieures de tolérance ; confirmation de toutes les lois de répression ; ordre à tous Donatistes, clercs ou laïques, de revenir au Catholicisme ; en cas de désobéissance, amendes variant selon le rang, puis confiscation des biens ; châtiments corporels pour les esclaves et les colons ; déportation des clercs ; attribution aux Catholiques des églises et autres immeubles qui avaient appartenu aux communautés dissidentes[7].

1) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 20, 38 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54.
2) *Capitula Gestorum*, III, 585-587 ; *Brevic. Collat.*, III, 25, 43.
3) *Collat. Carthag.*, I, 4 ; III, 29.
4) Édit conservé, avec le titre inexact de *Sententia Cognitoris*, à la suite des *Gesta Collationis*.
5) *Ad Donatistas post Collat.*, 12, 16 ; Possidius, *Vita Augustini*, 15.
6) Augustin, *Epist.* 141, 1 et 12 ; *Retract.*, II, 66 : *Brevic. Collat.*, III, 18, 36 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1 ; 4, 6 ; 11, 15 ; 12, 16 ; 13, 17 ; 16, 20 ; 17, 21 ; 19, 25 ; 23, 39 ; 34, 57 ; 35, 58 : Possidius, *Vita Augustini*, 16.
7) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 52. — Cf. Augustin, *Epist.* 185, 9, 36.

Restait l'exécution. L'empereur en chargea simultanément les gouverneurs africains et des commissaires spéciaux. Il ordonna aux gouverneurs de mettre en mouvement les magistrats des cités, d'appuyer les évêques catholiques qui revendiquaient les basiliques, et de veiller à l'application intégrale des lois. Les gouverneurs promulguèrent des édits en ce sens : tel était, par exemple, l'édit de Macedonius, vicaire d'Afrique en 414[1]. Mais on se souvenait du passé : on se défiait du zèle de ces administrateurs de carrière, rendus prudents par l'expérience, et enclins à esquiver les responsabilités de ce genre. On envoya donc en Afrique des agents extraordinaires, chargés spécialement de faire exécuter les lois contre les Donatistes. Ces commissaires impériaux, ces agents d'exécution (*executores*), allaient de diocèse en diocèse pour prêter main-forte aux évêques et rétablir partout l'unité. Le premier de ces commissaires fut Marcellinus, le président de la Conférence de 411, qui était encore en Afrique deux ans plus tard[2]. Il eut probablement comme successeur Caecilianus, qui, en 413, lança un édit contre les Donatistes[3]. D'autres agents d'exécution sont mentionnés dans les Actes du Concile de Carthage en 418[4]. Enfin, vers 420, nous rencontrons en Numidie un autre commissaire impérial, le tribun Dulcitius, auteur de deux édits successifs contre les schismatiques[5].

On appliqua rigoureusement les lois, non seulement contre les Primianistes, qui seuls avaient été expressément condamnés à la Conférence de 411, mais contre les Maximianistes et autres sectaires qui avaient depuis longtemps rompu avec l'Église de Primianus[6]. On confisqua les édifices du culte, le mobilier des basiliques, les autres biens des communautés

1) Augustin, *Epist.* 155, 4, 17.
2) *Epist.* 133, 1-3 ; 139, 1-2 ; 151, 4-9.
3) *Epist.* 86.
4) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 123.
5) Augustin, *Epist.* 204, 3 ; *Retract.*, II, 85 ; *Contra Gaudentium*, I, 1, 1 ; 19, 21 ; 31, 40.
6) *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 21.

schismatiques[1]. A Hippone, par exemple, les immeubles urbains et ruraux (*villae, fundi*) de l'Église donatiste furent attribués à l'Église d'Augustin[2]. A Uzali, vers 420, il est question d'une basilique, usurpée jadis par les dissidents, puis rendue aux Catholiques, et appelée pour cette raison *Restituta*[3]. A Carthage, les schismatiques furent dépossédés de leurs églises, dont Aurelius prit possession[4]. On pourrait citer bien d'autres exemples.

Tout en revendiquant les basiliques et autres biens, les évêques catholiques s'occupèrent de ramener les esprits, de rallier les âmes. Ils recommencèrent partout leur campagne de propagande, par la prédication, par des correspondances officielles ou privées, par la polémique. Dans leurs discussions et leurs exhortations, ils prirent désormais pour base les débats de la Conférence de Carthage et la sentence du commissaire impérial. Ils se servirent habilement de la publicité, en répandant à travers la contrée, et par tous les moyens, les Actes (*Gesta*) de la Conférence. Les procès-verbaux des deux premières séances, à peine rédigés et mis au net, avaient été affichés à Carthage dès le 6 juin 411, avant l'ouverture de la troisième séance[5]. L'ensemble des *Gesta* fut ensuite affiché dans la même ville, et sans doute en bien d'autres, avec l'édit de Marcellinus du 26 juin[6]. Ce n'était pas encore assez : on répandit dans le public des copies de ces procès-verbaux. L'édition que nous possédons fut donnée, vers la fin de 411, par un certain Marcellus, qualifié d'historiographe (*memorialis*), qui avait assisté à tous les débats et avait été attaché au bureau, probablement parmi les scribes[7] : pour aider le lecteur à se reconnaître au milieu de ces interminables discussions, il divisa les *Gesta* en chapitres et y joignit

1) *Contra Gaudentium*, I, 36, 46; 37, 50; 38, 51.
2) *In Johannis Evangelium tractatus*, VI, 25.
3) *De miraculis sancti Stephani*, I, 7.
4) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 6, 7.
5) *Collat. Carthag.*, II, proœm.
6) *Sententia Cognitoris*, à la suite des *Gesta Collationis*.
7) Marcellus Memorialis, *Praefatio ad Severianum et Iulianum*.

une table des chapitres (*Capitula Gestorum*)[1]. De son côté, et vers le même temps, Augustin élaborait une autre édition, beaucoup plus rationnelle et plus nette, des mêmes documents; pour faciliter encore la tâche du lecteur, il publiait un Abrégé des *Gesta*, très précis, complet, et relativement court, le *Breviculus Collationis*[2]. Ainsi rendus accessibles au public, les procès-verbaux de la Conférence devinrent un merveilleux instrument de propagande, la démonstration, par les faits, de l'erreur et de la déroute des évêques schismatiques. Chaque année, dans bien des villes, à Carthage, à Constantine, à Thagaste, à Hippone, on lisait à l'église, d'un bout à l'autre, pendant le Carême, les *Gesta Collationis*. En 418, Augustin engageait Deuterius, son collègue de Caesarea, à suivre cet exemple[3].

Comme les vaincus cherchaient à donner le change, incriminaient la vénalité du juge, prétendaient que la procédure avait été irrégulière, qu'on ne les avait pas laissés librement s'expliquer et que leurs arguments étaient irréfutables[4], les évêques catholiques se préoccupaient surtout d'éclairer l'opinion, en s'adressant aux laïques. Le 14 juin 412, dans leur concile de Numidie, ils décidèrent de renseigner la foule par une lettre synodale, véritable *Avertissement aux Donatistes*, où ils résumaient brièvement les débats et en tiraient les conséquences[5]. C'est Augustin qui avait rédigé ce document[6]. Alors, comme toujours, il était le premier sur la brèche. En ces années-là, il prononça d'innombrables sermons sur le schisme, à Carthage, à Hippo Diarrhytus (Bizerte), à Constantine, à Hippone, en mainte autre ville[7]. Il écrivait aux

1) *Capitula Gestorum*, joints aux *Gesta Collationis*.

2) Augustin, *Retract.*, II, 65; *Brevic. Collat.*, I, *Praefat.*

3) *Gesta cum Emerito*, 4.

4) Possidius, *Vita Augustini*, 16; Augustin, *Epist.* 141, 1 et 12; *Retract.*, II, 66; *Brevic. Collat*, III, 18, 36; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1; 4, 6; 11, 15; 12, 16; 13, 17; 16, 20; 17, 21; 19, 25; 23, 39; 34, 57; 35, 58.

5) Augustin, *Epist.* 141.

6) *Retract.*, II, 66.

7) *Serm.* 10; 90; 112; 138, 147; 164; 182-183; 357-359; *Enarr. in Psalm.*

commissaires impériaux, aux proconsuls, aux vicaires d'Afrique, à des convertis[1]. Il composait de nouveaux ouvrages polémiques : notamment, au début de 412, le livre *Ad Donatistas post Collationem*, où il réfutait les calomnies des évêques dissidents[2], et, cinq ans plus tard, le *De correctione Donatistarum*, où il exposait complètement au comte Boniface sa théorie sur la légitimité des lois de répression[3]. Il combattait directement des Donatistes intransigeants, comme Emeritus de Caesarea et Gaudentius de Thamugadi[4]. Il suivait de près les événements, applaudissait aux succès de son Église, portait plainte contre les violences des Circoncelllions de son diocèse, surveillait les procès qui se déroulaient à Carthage[5].

Cette double campagne, des évêques catholiques et des agents de l'empereur, eut des résultats décisifs. Les conversions furent innombrables; de « grandes multitudes » revinrent à l'Église[6]. Ce revirement de la foi populaire est attesté par des faits précis, par les œuvres d'Augustin, par les Actes des Conciles. L'évêque d'Hippone fut alors en correspondance avec des ralliés de Constantine, avec des prêtres et autres clercs convertis des environs d'Hippone, avec une ancienne religieuse schismatique[7]. De ce temps date encore un curieux document, où l'on suit l'évolution de l'âme populaire : la profession de foi d'un Donatiste réconcilié avec l'Église[8]. Des cités entières redevinrent catholiques : comme

67; 147: *In Johannis Evangelium tractatus* IV-XII: *In Johannis Epistulam tractatus* I-XIII. — Cf. *Epist.* 144, 1-3.

1) *Epist.* 86; 133-134; 139; 142; 144; 151; 155; 185; 204.

2) *Retract.*, II, 66.

3) *Ibid.*, II, 74; *Epist.* 185.

4) *Retract.*, II, 72; 77; 85.

5) *Epist.*, 133, 1; 134, 2; 139, 1-2; 151, 3-9.

6) « Ingentes eorum multitudines » (*Epist.* 204, 1). — Cf. *Epist.* 185, 2, 7; 185, 3, 13; 185, 8, 32-33; *Contra Gaudentium*, I, 24, 27; Possidius, *Vita Augustini*, 15.

7) Augustin, *Epist.* 142; 144; 208.

8) *Sermo* 360.

Caesarea en Maurétanie[1], comme Fussala près d'Hippone[2]. Les conciles durent prendre des mesures spéciales pour introduire ces nouveaux-venus dans les cadres ecclésiastiques[3]; on dut même créer des diocèses, comme celui de Fussala[4].

Malgré ces succès rapides, l'unification religieuse rencontra bien des résistances, et n'en triompha pas partout. Le Donatisme se maintint dans nombre de localités, surtout de Numidie et de Maurétanie, où les partisans de la réconciliation étaient en minorité, et où la foule était terrorisée par quelque tout-puissant fanatique[5]. La plupart des évêques et des clercs restèrent obstinément fidèles à l'Église de Donat, dont ils défendaient la cause à coups de sermons et de pamphlets[6]. A l'occasion, même isolés, ils luttaient contre leurs persécuteurs et la police. Un jour, on arrêta Donatus, prêtre schismatique de Mutugenna, près d'Hippone. Comme il refusait de marcher, on le hissa de force sur un cheval, pour le conduire à l'église catholique. Il se débattit si bien, qu'il tomba de cheval et se blessa. Un peu plus tard, il réussit à s'échapper, et courut se jeter dans un puits. On l'en tira à grand'peine. En fin de compte, il ne put se dérober ni aux sermons ni aux railleries d'Augustin[7]. Vers ce temps-là, beaucoup d'évêques furent exilés, sans doute pour avoir continué à rebaptiser, ou pour avoir résisté aux autorités en cherchant à défendre leurs basiliques[8]. Pour en finir, de nombreux dissidents recoururent au suicide; d'autant mieux qu'ils croyaient mériter ainsi la gloire des martyrs[9]. Jadis, dans

1) *Gesta cum Emerito*, 2.
2) *Epist.* 209, 2.
3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 117-119.
4) Augustin, *Epist.* 209, 2.
5) *Epist.* 185, 7, 30.
6) *Epist.* 141, 1 et 12; *Brevic. Collat.*, III, 18, 36; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1; 4, 6; 11, 15; 12, 16; 13, 17; 17, 21; 19, 25; 34, 57; 35, 58; *Retract.*, II, 66; Possidius, *Vita Augustini*, 16.
7) Augustin, *Epist.* 173, 1 et 4.
8) *Contra Gaudentium*, I, 14, 15; 16, 17; 18, 19.
9) *Epist.* 204, 1-2 et 5.

l'Église donatiste, on devenait un saint en se précipitant du haut d'un rocher. Maintenant, la mode avait changé : il était de bon goût de se brûler vif, en compagnie, et des évêques donnaient l'exemple[1].

D'autres schismatiques prétendaient ne pas quitter ce monde d'iniquité avant d'avoir tiré vengeance de leurs persécuteurs. Ils ne reculaient pas devant les attentats et les crimes de droit commun, ni devant l'incendie, ni devant le meurtre. Les basiliques de Carthage qui avaient été enlevées aux Donatistes et rendues aux Catholiques, furent détruites successivement par des incendies ; on soupçonna les sectaires de n'être pas étrangers à ces sinistres[2]. Autour d'Hippone, des bandes de Circoncellions, conduites par des clercs schismatiques, harcelaient les Catholiques, guettant surtout les convertis ou les membres du clergé qui allaient prêcher dans les campagnes. Deux attentats causèrent une vive émotion dans le pays : coup sur coup, les fanatiques tuèrent le prêtre Restitutus, puis mutilèrent le prêtre Innocentius, à qui ils arrachèrent un œil et coupèrent un doigt. On arrêta les coupables, qui furent traduits devant le proconsul Apringius et condamnés après un long procès[3]. Bien d'autres attentats sont signalés alors dans diverses régions de l'Afrique. Les Circoncellions attaquaient de nuit et brûlaient les maisons des clercs. Ils incendiaient les basiliques, ils jetaient dans les flammes les manuscrits des Livres saints[4]. Ils tuèrent des évêques et des clercs ; à d'autres, ils crevèrent les yeux ; à un évêque, ils coupèrent une main et la langue[5].

On comprend que l'audace de ces fanatiques et leurs féroces représailles aient souvent intimidé leurs adversaires. Certains évêques catholiques, dans les régions où les sectaires restaient puissants, montraient peu d'empressement à

1) *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.
2) *Ibid.*, I, 6, 7.
3) *Epist.* 133, 1 ; 134, 2 ; 139, 1-2.
4) *Epist.* 185, 7, 30.
5) *Gesta cum Emerito*, 9 ; *Epist.* 185, 7, 30 ; Possidius, *Vita Augustini*, 15.

rétablir l'unité, même quand un commissaire impérial venait leur offrir son concours : les conciles durent intervenir, et mettre les hésitants en demeure d'agir, sous peine d'excommunication ou de déposition[1]. Dans l'été de 413, les Donatistes réussirent à se venger de l'homme qui avait déchaîné la persécution : le président de la conférence de 411. Le comte d'Afrique Heraclianus avait cherché à se rendre indépendant, et avait même tenté une descente en Italie. Le comte Marinus, qui l'avait vaincu, poursuivi dans sa fuite et fait exécuter à Carthage, traquait en Afrique les partisans du rebelle. Marcellinus et son frère Apringius, l'ancien proconsul, étaient encore là ; on les savait en mauvais termes avec Marinus. Les deux frères furent dénoncés comme complices d'Heraclianus ; on les arrêta, on instruisit vivement leur procès, et, malgré l'intervention des évêques catholiques, malgré l'appel adressé à Rome, on les fit exécuter par surprise le 13 septembre 413[2]. On ne douta point que les dénonciateurs fussent des Donatistes[3]. En tout cas, les schismatiques triomphèrent bruyamment ; ils prétendirent même que la condamnation de Marcellinus entraînait celle de ses actes, l'annulation de sa sentence de 411 et des édits de proscription[4].

L'empereur crut devoir couper court à ces bruits, et prendre de nouvelles mesures contre les dissidents africains. Déjà, le 21 mars 413, il avait confirmé les lois antérieures contre ceux qui rebaptisaient ou se faisaient rebaptiser[5]. Le 17 juin 414, il ordonna à Iulianus, proconsul d'Afrique, d'enlever leurs droits civils aux schismatiques, d'attribuer leurs églises aux catholiques, de déporter leurs évêques et leurs clercs, d'infliger des amendes aux contrevenants selon leur

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 123-124.
2) Augustin, *Epist.* 151, 3-9.
3) Jérôme, *Adversus pelagianos*, III, 8, *f.* : Orose, VII, 42. — *Cf.* Augustin, *Epist.* 151, 4 et 11.
4) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 55.
5) *Ibid.*, XVI, 6, 6.

rang, des châtiments corporels aux esclaves et aux colons[1]. Par une autre constitution, datée du 30 août 414, et adressée encore au proconsul Iulianus, il spécifia expressément que la condamnation et la mort de Marcellinus n'empêchaient pas que la sentence de 411 eût son plein effet, et ne changeaient rien aux mesures prescrites[2]. Le 25 août 415, il ordonna d'afficher de nouveau à Carthage la loi de 410, frappant de la proscription ou de la peine capitale tous hérétiques qui tiendraient des assemblées[3]. Le 6 novembre 415, il enjoignit de poursuivre tous les sectaires qui pratiquaient le second baptême : confiscation des maisons où se réunissaient ces hérétiques, déportation de quiconque se laisserait rebaptiser, et des clercs qui rebaptiseraient ou procéderaient à des ordinations ou présideraient des assemblées, interdiction aux hérétiques de faire ou de recevoir des donations ou des legs[4]. Ce furent les dernières lois d'Honorius qui visaient ou atteignaient les dissidents africains. Mais, dix ans plus tard, de nouvelles constitutions furent promulguées par son successeur Valentinien III, ou en son nom. Le 6 juillet 425, le proconsul d'Afrique Georgius reçut l'ordre de proscrire toutes les hérésies et tous les schismes[5]. Le 6 août de la même année, une loi enjoignit d'expulser des villes tous les hérétiques ou schismatiques[6]. A la veille même de l'invasion vandale, le 30 mai 428, une dernière constitution confirma les lois antérieures de répression : restitution des églises aux Catholiques, défense aux hérétiques d'avoir sur le sol romain aucun lieu d'assemblée ou de prière, amendes contre ceux qui ordonneraient des clercs, interdiction des testaments ou des donations, défense de rebaptiser, exil et amendes aux contrevenants, menace d'infliger les mêmes peines aux

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 54.
2) *Ibid.*, XVI, 5, 55.
3) *Ibid.*, XVI, 5, 56.
4) *Ibid.*, XVI, 5, 58.
5) *Ibid.*, XVI, 5, 63.
6) *Ibid.*, XVI, 5, 64.

gouverneurs qui n'assureraient pas l'exécution de la loi[1].

Ces prescriptions sévères paraissent avoir stimulé le zèle des agents impériaux chargés de traquer le Donatisme. De leur côté, les évêques catholiques cherchaient à achever l'œuvre d'unité, en réorganisant leurs communautés accrues par les conversions, en réglant les difficultés nées de ces conversions mêmes et de la non-coïncidence des évêchés des deux partis. Dans un concile de Byzacène, le 24 février 418, on rappela que la réconciliation des schismatiques convertis devait se faire par la simple imposition des mains[2]. Le concile de Carthage du 1er mai 418 arrêta toute une série de mesures importantes relatives aux conversions et à la délimitation des diocèses. Il fixa les principes d'après lesquels on devait attribuer à tel ou tel diocèse catholique les anciennes paroisses schismatiques. Il détermina les conditions du partage des églises, dans un même diocèse, entre l'évêque catholique et l'évêque donatiste converti. On décida encore qu'il y aurait prescription, trois ans après qu'une ancienne paroisse schismatique aurait été rattachée à un diocèse. Enfin, l'on enjoignit à tous les chefs de communauté, qui n'étaient pas encore en règle, de supprimer le schisme dans leur ville. Si l'évêque néglige de poursuivre le rétablissement de l'unité, ses collègues du voisinage devront lui adresser des remontrances. Si, dans un délai de six mois, et malgré la présence d'un commissaire impérial, il n'a pas anéanti le schisme, il sera excommunié jusqu'à entière exécution de la loi. Pour déjouer le plan de certains évêques peu scrupuleux qui cherchaient encore à ménager les deux partis, on menaça de déposition tout évêque qui prétendrait faussement avoir restauré dans son diocèse l'unité religieuse[3]. L'année suivante, le 25 mai 419, un autre concile de Carthage réunit et confirma les canons relatifs au Donatisme, votés par les assem-

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 65.
2) Ferrandus, *Breviatio canonum*, 174.
3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 117-119 ; 123-124.

blées antérieures[1]. Ce fut désormais, pour les Africains, le code de l'unité catholique.

Les dernières décisions du concile de 418 montrent nettement que les ordres d'Honorius n'avaient pas encore été exécutés partout. En fait, jusqu'à la fin du VIe siècle, il subsistera des communautés donatistes : ou ces communautés n'ont jamais été dissoutes, ou elles se sont reconstituées après la tourmente. Malgré l'appui du pouvoir séculier, l'Église catholique ne réussit pas à évincer le schisme dans certains districts de Numidie et de Maurétanie. En 418 ou 419, au milieu de la persécution, tandis que les conciles catholiques de Carthage enregistraient les conversions, un concile donatiste, tenu en Numidie, réunit encore plus de trente évêques. Et ces schismatiques escomptaient une revanche : un canon voté par eux décida que les évêques et prêtres donatistes convertis par force obtiendraient leur grâce et conserveraient leur dignité dans l'Église de Donat, s'ils n'avaient ni officié ni prêché dans une basilique des « traditeurs ». Bien mieux, ces persécutés, la plupart proscrits de leur diocèse, continuaient à ordonner de nouveaux évêques[2]. Enfin, l'on signale encore en 418 des violences de Circoncellions[3].

Pour vaincre cette résistance désespérée, le pouvoir séculier tenta, vers 420, un nouvel effort. A ce moment, des commissaires impériaux sont encore à l'œuvre en Numidie ; l'un d'eux, le tribun Dulcitius, promulgua deux édits sur l'application des lois de répression, et s'efforça de restaurer l'unité religieuse dans un des vieux centres du Donatisme, à Thamugadi[4]. Cette nouvelle campagne ne fut pas stérile. Dulcitius lui-même parle de conversions assez nombreuses[5] ;

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 27 ; 47-48 ; 57 ; 66-69 ; 85 ; 91-94 ; 99 ; 106-107 ; 117-119 ; 123-124.

2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 37, 47-48.

3) *Gesta cum Emerito*, 12.

4) *Epist.* 204, 3 ; *Contra Gaudentium*, I, 1, 1 ; 19, 21 ; 31, 40 ; *Retract.*, II, 85.

5) *Contra Gaudentium*, I, 11, 12 ; 12, 13 ; 33, 42-43.

parmi les ralliés, il cite notamment un certain Gabinus, sans doute le personnage de ce nom qui avait assisté à la Conférence de 411 comme évêque dissident de Vegesela[1]. Des Circoncellions mêmes furent touchés de la grâce, et renoncèrent à leur vie errante de brigands pour se remettre à cultiver les champs[2].

Mais bien des intransigeants s'entêtèrent jusqu'au bout. Beaucoup d'évêques avaient fui leur ville, et se cachaient où ils pouvaient ; parfois, leurs fidèles n'osaient donner asile à ces proscrits ou à ces exilés volontaires[3]. Parmi eux, nous reconnaissons plusieurs des chefs du parti, mandataires de leurs collègues à la Conférence de 411 : Petilianus de Constantine, Emeritus de Caesarea, Gaudentius de Thamugadi. Le premier assistait encore, en 418 ou 419, au concile de Numidie[4] ; puis, il disparaît de l'histoire. Emeritus, également, était resté intraitable. Après la Conférence de Carthage, il avait cherché à rallier son parti par une ardente prédication, où il ne ménageait pas les Catholiques[5]. Vers 416, Augustin, qui l'estimait, lui avait dédié un ouvrage[6]. Cependant, Emeritus avait vu tous ses fidèles l'abandonner ; il se tenait ordinairement aux environs de Caesarea, dans une retraite sûre ; parfois, il s'aventurait dans les rues de sa ville épiscopale[7]. C'est ainsi qu'Augustin put le rencontrer en 418 sur la place de Caesarea, et le provoquer à une discussion, qui fit grand bruit en Afrique[8]. D'ailleurs, l'intarissable avocat de 411 avait joué dans cette discussion un rôle presque muet : devant les questions et les objections de son célèbre adversaire, il s'é-

1) *Collat. Carthag.*, I, 135 et 187.
2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 29, 33.
3) *Ibid.*, I, 14, 15 ; 16, 17 ; 18, 19.
4) *Ibid.*, I, 37, 47.
5) *Gesta cum Emerito*, 2.
6) *Retract.*, II, 72.
7) *Gesta cum Emerito*, 1 ; *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 6 ; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15.
8) Possidius, *Vita Augustini*, 16 ; Augustin, *Retract.*, II, 77 ; *Gesta cum Emerito*, 3-12.

tait enfermé dans un silence farouche[1]. Quant à Gaudentius de Thamugadi, dont l'attitude avait été si effacée à la Conférence de Carthage[2], il n'avait pas davantage fait parler de lui dans les années qui suivirent. Brusquement, vers 420, il devint le héros de l'Église persécutée. Après les édits de Dulcitius, quand on voulut lui prendre sa basilique, il menaça de s'y brûler avec ses fidèles[3]. Nous ne savons s'il a donné suite à ce projet ; mais il eut encore le temps d'écrire des lettres au tribun et de soutenir une polémique contre l'évêque d'Hippone[4]. A côté de ces intransigeants qu'ont illustrés leurs controverses avec Augustin, en voici d'autres en Maurétanie, des inconnus, dont l'existence et l'obstination nous ont été révélées naguère par des découvertes épigraphiques : Nemessanus, évêque dissident d'Ala Miliaria, et sa sœur Iulia Geliola, une religieuse, tous deux morts dans l'automne de 422, et tous deux dans l'impénitence schismatique[5]. Près de leur caveau funéraire, bien d'autres Donatistes, évêques ou clercs, sont venus plus tard dormir leur dernier sommeil, devant le chevet d'une basilique neuve consacrée à une nouvelle martyre de la secte[6].

Parmi les convertis mêmes, beaucoup n'étaient ralliés qu'en apparence. Leur foi catholique, souvent imposée, ne pouvait se soustraire complètement à l'action des vieux souvenirs et des habitudes antérieures ; elle restait à la merci des événements. Quand Augustin, en 418, entraînait Emeritus dans l'église de Cæsarea, les anciens fidèles de l'enragé Donatiste semblèrent hésiter entre le présent et le passé ; sans le mutisme obstiné d'Emeritus, sans l'éloquence et l'ha-

1) Augustin, *Gesta cum Emerito*, 2-4 ; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15 ; Possidius, *Vita Augustini*, 16.

2) *Collat. Carthag.*, I, 148 et 208 ; II, 2 et 12 ; III, 2 et 102 ; Augustin, *Retract.*, II, 85 ; *Contra Gaudentium*, I, 3, 4 ; II, 4, 4.

3) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 1, 1 ; *Retract.*, II, 85.

4) *Epist.* 204, 1 et 9 ; *Retract.*, II, 85, *Contra Gaudentium*, I, 1, 1 ; 11, 12.

5) *C. I. L.*, VIII, 21570.

6) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 22-27 et 42 ; *C. I. L.* VIII, 21571-21574.

bileté d'Augustin, les choses auraient pu tourner autrement[1]. Nous connaissons d'autres indices de cet état d'esprit, de cette hantise des vieux souvenirs, chez les ralliés. Vers 422, les convertis de Fussala causèrent tant de tracas à l'évêque d'Hippone, qu'il parla de démissionner[2]. Vers 420, Vincentius Victor, Rogatiste converti, catholique de nom, conservait un véritable culte pour la mémoire de son maître Vincentius, évêque rogatiste de Cartenna et grand pontife de la petite secte : il restait si fidèle aux idées de ce schismatique, qu'il le considérait comme un saint et le voyait en songe[3].

En résumé, malgré la Conférence de Carthage, malgré les lois de proscription et les commissaires impériaux, malgré la propagande catholique et l'énergie d'Augustin, le Donatisme vivait encore à la veille de l'invasion vandale. Mais il venait de passer par des épreuves aussi terribles que jadis, au milieu du IV[e] siècle ; il avait été frappé si durement, et si longtemps traqué, qu'il ne pouvait guère se relever sans un concours presque extraordinaire de circonstances très favorables. Ces circonstances s'étaient présentées par miracle après l'édit d'union de Constant, grâce à la paradoxale réaction de l'empereur Julien ; elles ne devaient plus se présenter après les édits d'Honorius. Pendant bien des générations encore, le Donatisme conservera des adeptes ; mais il ne réussira plus à rassembler en un véritable corps d'Église ses membres épars. Atteint mortellement en 411, il résistera tout juste assez pour mettre deux siècles à mourir.

Paul Monceaux.

1) Augustin, *Gesta cum Emerito*, 1-2 ; Possidius, *Vita Augustini*, 16.
2) Augustin, *Epist.* 209, 10.
3) *De anima et ejus origine*, III, 2.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Religionsgeschichtliches Lesebuch in Verbindung mit W. GRUBE (Berlin), K. GELDNER (Marburg), M. WINTERNITZ (Prag) und A. MEZ (Basel) herausgegeben von A. BERTHOLET (Basel). — Tübingen, Mohr, 1908, pp. 401.

Les ouvrages sur l'histoire des religions ne manquent pas; mais il manquait jusqu'ici un recueil de textes religieux, choisis méthodiquement pour illustrer chacune des religions étudiées. Pas un professeur qui n'eût eu, au cours de son enseignement, l'occasion de constater et de regretter cette lacune. L'admirable collection des *Sacred Books of the East*, due au génie pratique de Max Müller, n'est pas à la portée de tous les lecteurs, ni par son prix, ni par son étendue; elle est faite pour les grandes bibliothèques et pour les érudits de profession. Le *Lesebuch* de M. Bertholet vise les étudiants et le grand public. M. Bertholet s'est tracé un programme net et sensé. Il a pris d'abord un groupe de religions organisées autour d'un canon officiel : Confucéisme (et subsidiairement Taoïsme), Védisme et Brahmanisme, Bouddhisme, Mazdéisme, Islam. Il s'est interdit de choisir aucun texte en dehors du canon; ses extraits portent donc l'estampille de l'orthodoxie la plus rigoureuse; on ne peut l'accuser de prêter à aucune confession des doctrines réprouvées ou de fantaisie. Il a sévèrement proscrit les beautés littéraires qui se recommandent par la forme; il les laisse aux anthologies. Il a voulu faire et il a fait une « chrestomathie », une œuvre didactique qui représente le fond même des conceptions. Enfin, en savant consciencieux, il n'a pas voulu offrir au public des morceaux découpés dans des traductions d'inégale valeur. Il a groupé une élite de collaborateurs qui lui ont

apporté, sous leur responsabilité personnelle, des traductions originales : les noms de feu Grube, de Geldner, de Winternitz, de Mez sont la meilleure garantie de compétence et d'exactitude. Les parts ne sont point égales, réglées qu'elles sont par l'étendue et la diversité des canons. La Chine, avec ses classiques, a 70 pages; le Védisme et le Brahmanisme, avec leur masse de textes, 140 pages; le Bouddhisme (exclusivement pali), 100 pages; le Mazdéisme, 40 pages; l'Islam (le canon réduit au Coran seul), 20 pages.

M. Bertholet, dans son Introduction, exprime l'intention de continuer son œuvre, et d'y incorporer le Bouddhisme postérieur, le Lamaïsme, l'Hindouisme, le Parsisme, les développements de l'Islam (Soufisme, etc.), la religion babylonienne, l'égyptienne, la japonaise, la grecque, la romaine, la germanique, et la religion des prétendus *Naturvölker*. On ne peut qu'applaudir chaleureusement à ce programme, et souhaiter à M. Bertholet de réaliser la suite aussi heureusement que le début. Je ne voudrais exprimer qu'un seul regret; il touche à la forme, ou plutôt au format de l'ouvrage. Au lieu d'un grand, gros, et lourd octavo de 400 pages, le public et les étudiants surtout, auraient préféré des fascicules détachés, en petit 8°, aisément maniables et moins coûteux à acquérir un à un, au gré des sujets de cours ou de la poussée de curiosité. Chacun de ces recueils, édifiant à sa manière, se prête tout naturellement à faire un « bréviaire des honnêtes gens ».

SYLVAIN LÉVI.

Archæological Survey of Egypt. EIGHTEENTH MEMOIR. *The rock tombs of El Amarna*. Part VI. Tombs of Parennefer, Tutu, and Ay by N. DE G. DAVIES. — London, Quaritch, 1909. 4°, 44 p. et 44 planches.

Les trois dernières tombes de la nécropole du Nord sont maintenant publiées, et avec ce sixième volume, M. N. de G. Davies vient d'achever la révision des sépultures privées d'Amarna. On pourrait craindre la répétition un peu monotone de plans, de scènes et de textes déjà vus à cinquante exemplaires. L'examen des nouveaux documents prouve qu'il n'en est rien. Sans doute l'économie générale des scènes est-elle nécessairement conçue sur le schéma habituel, mais les particularités

de détail empêchent les redites au sens absolu du mot, et il est aisé de constater à quel point le concept des « poncifs » est étranger à cet art comme à cette religion. Pour qui en a le temps, peu de choses sont même plus intéressantes à vérifier par le menu que la souplesse et la variété avec lesquelles la donnée générale de la décoration tombale ajuste des scènes et des inscriptions aux besoins particuliers du propriétaire. Les titres de nos trois personnages sonnent peut-être moins haut que ceux des nobles hommes dont les sépultures ont paru dans les tomes précédents. Parannofirou n'est qu'un « ouvrier du Roi » — traduction très approximative — et « celui qui loue les mains du Roi ». Taoutou peut bien aligner une demi douzaine de grades et de fonctions honorifiques, tels que « chef des serviteurs de NOFIR KHOPIRROURI en sa barque », « messager du roi » et « surveillant des travaux de Sa Majesté » ; il n'est, de vrai, qu'un Ami-Khoniti ; et Aï, décoré du rang de « flabellifère », et d'« écrivain en charge » est surtout un inspecteur des écuries du Roi. Il n'importe. Le curieux est de vérifier la façon dont nos gens accommodent à leur vie funéraire, et à ses titres de rente, la donnée commune des représentations murales. Je rappelle, pour l'intelligence du sujet, qu'elle a pour thèmes canoniques : en entrant, et symétriquement, une scène où la famille Royale offre un sacrifice à Atonou, tandis que le défunt y assiste et y participe sous forme d'une scène d'adoration placée en face ; puis, à l'intérieur, soit l'audience au Palais, soit une association professionnelle à un des actes de l'existence souveraine ; c'est comme une synthèse de l'existence terrestre du dignitaire et de la façon méritoire dont il accomplit sa tâche en ce monde, tandis que ses titres et la condition de ses héritiers sont régis par la scène finale et de rigueur de la récompense royale (épisode de la « loggia » et de la remise des décorations), suivie du retour au logis en fête. Cette trilogie de rigueur se retrouve ici comme il était à prévoir, mais avec les adaptations à la condition personnelle des nos trois fonctionnaires. Et si elle frappe moins par la variété ou l'éclat des scènes qu'en d'autres tombeaux, c'est à l'état de ruine ou d'inachèvement des murs qu'il faut s'en prendre. Mais que l'on étudie avec quelque minutie les épisodes secondaires, insérés sur la triple donnée canonique ; chacun d'eux apparaîtra bien vite si ingénieusement harmonisé aux besoins d'outre-tombe du titulaire, qu'on en éprouve le genre de satisfaction que nous ressentons devant une verrière ou un triptyque, dont l'histoire et la symbolique combinées justifient une à une toutes les particularités. Ce n'est pas une fantaisie pure qui a fait placer le harem syrien dans la

décoration tombale de Aï, non plus que l'audience à la porte du palais dans celui de Taoutou. De même, l'apparition de telle ou telle des petites princesses au balcon royal est liée avec les fondations ou les pensions de la famille du serviteur récompensé ou promu. La présence exceptionnelle de l'épouse d'Aï dans les scènes d'adoration ou celles de remise des colliers n'est ni un épisode de tendresse ni une préférence particulière à Aï, fondée sur quelque raison d'ordre sentimental. Nourrice et gouvernante de la Reine, Tyaa « habilite » en quelque sorte son mari et garantit, par son association, le train de vie du culte funéraire. Il n'est pas jusqu'aux menus épisodes, si pleins de gaieté spirituelle, où l'on ne pourrait trouver quelque raison d'être très ingénieusement pratique. Des gens du peuple sautent et bondissent d'allégresse, des gardes s'entretiennent avec animation, un vieillard et un enfant dialoguent. Est-ce du remplissage, pure fantaisie d'artiste, ou besoin de mettre quelque pointe de malicieuse bonhomie dans la peinture du tombeau? Rien de tout cela. Plus j'étudie la décoration des nécropoles, moins je puis admettre, pour ma part, la donnée, presque généralement enseignée, de la gaieté de la tombe égyptienne. Si différents des nôtres qu'aient été les concepts de cette race sur l'autre vie, je n'arriverai jamais à me persuader que la vie funéraire y ait pu être envisagée sous un aspect assez plaisant pour justifier tant d' « humour ». Sans doute l'esprit et la jovialité des vivants y ont-ils gardé leurs droits, comme ils se retrouvent en notre moyen-âge dans la décoration de nos cathédrales. Mais, dans les deux cas, ni la gaieté ni la fantaisie n'ont été les raisons d'être de la représentation. En ces scènes, parfois drôlatiques, en ces dialogues si animés, tout se rapporte en fait à la volonté d'ajouter une garantie nouvelle au bonheur de la seconde existence. C'est comme témoins, comme garants, ou parfois comme bénéficiaires par voie de conséquence, que tous ces humbles assistent aux récompenses de notre fonctionnaire, qu'ils manifestent leur allégresse, attestent et propagent la grande nouvelle, ou fêtent le retour au logis. Et si la place manquait nécessairement, en ce compte rendu, pour justifier par le menu les applications de cette donnée à nos trois hypogées, il n'était pas possible de ne pas la signaler tout au moins, au moment où, avec le sixième volume, s'achève la publication de cet ensemble monumental des tombes de toute une période — et d'une période si spéciale — de la civilisation égyptienne. C'est par des détails de ce genre que nous retrouvons, sous les divergences de l'art local, les lois générales qui rattachent les concepts amarniens à la pensée religieuse traditionnelle de l'Égypte. Les

épisodes plaisants ou évonymes d'Amarna peuvent être spéciaux, en apparence, aux contemporains d'Amenothès IV ; ils ne diffèrent en rien, en leur essence intime, de ceux qui décorent le mastaba memphite ou, l'hypogée thébain.

L'archéologie glanera aussi, en cours de route, maints détails profitables : plans de palais, détails du mobilier royal, objets nouveaux (tels ces gantelets, que reçoit Aï, et qu'il est intéressant de comparer à ces gants d'argent retrouvés tout dernièrement à Thèbes dans le trésor de Siphtah). L'historien notera au passage la scène du harem de Tadoukhipa, fille du roi asiatique Doushrata. L'architecte trouvera enfin ample moisson d'observations importantes : la majesté de la façade du tombeau d'Aï ; le fini de celle du tombeau de Parannofirou, — exemple unique, à Amarna, d'une entrée tombale complètement achevée ; enfin et surtout la décoration des supports. Nulle époque ne présente pareil ensemble de tombes munies de colonnes, et de colonnes aussi richement décorées. Très visiblement inspirées de celles qui décoraient le palais du Roi, elles se surchargent, parfois disgracieusement, d'écussons, de thèmes décoratifs, de gerbes d'oiseaux, de décorations florales. La grandeur des ordonnances, la beauté des planches qui reproduisent les intérieurs des hypogées, l'abondance des détails, tout nous invite à refaire entièrement ce chapitre de l'histoire de l'art, obligé jusqu'en ces dernières années de se référer aux trop rares dessins de Lepsius et de Nestor L'hôte. Enfin l'architecture simulée, avec ses chapiteaux composites, ses ordres alternés, ses simulacres d'incrustations, de faïences et de dorure, est à rapprocher des découvertes faites récemment à Abousir. Le tout nous aide à reconstituer l'histoire de l'architecture privée, mi-ligneuse et mi-lapidaire, encore si mal connue.

Deux appendices sont consacrés au palais du roi et aux textes religieux de la nécropole. Je crains, en ce qui regarde le premier, qu'il n'y ait beaucoup de travail et d'ingéniosité dépensés pour des résultats incertains, tant les artistes anciens en prenaient à leur aise avec les plans d'édifices dans la peinture égyptienne. Des textes religieux, on ne peut rien dire en quelques lignes, sous peine d'édifier trop hâtivement une thèse que l'on ne pourrait étayer de l'argumentation nécessaire. Je me borne à rappeler le peu que j'ai pu en dire à propos des volumes précédents ici même, ou dans le *Journal des Savants*.

Il resterait à résumer ce que la publication de M. N. de G. D. apporte de nouveau pour la compréhension générale de la civilisation d'Amarna. Plus on avance dans cette étude, plus on retrouve fortement marquée

l'influence hermopolitaine, combinée avec la doctrine d'Héliopolis. Et les édifices ou la titulature (le *Banbonou*, l'*oirou maou*, etc.), et la théorie des « noms » ou celle des effluves divins, se raccordent exactement avec ce que nous laissaient entrevoir, en archéologie, les études si pénétrantes de Maspero dans le « Musée Égyptien ». Mais comment la civilisation d'Amenôthès IV tient tout entière dans les plus vieux concepts nationaux, et sans emprunt à l'étranger, c'est ce qu'il conviendra d'examiner quand l'*Archæological Survey* reproduira les sépultures princières. Car je suppose bien qu'il ne laissera pas, sans les publier à son tour, ces monuments, si importants entre tous, des nécropoles d'Amarna.

George Foucart.

Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire. — Émile Chassinat. *La seconde trouvaille de Deir-el-Bahari*. Tome I, fasc. 1. — Le Caire, 1909. Grand in-4, 88 p. et XIV planches.

La chance m'a permis jadis d'arriver à Thèbes le jour même, 5 février 1891, où Grébaut découvrait le fameux souterrain des grands prêtres d'Amon. Depuis l'ouverture de la cachette jusqu'au début d'avril, on ne cessa de sortir, par ces cent cinquante mètres de galeries, momies et sarcophages, vases et canopes, caisses à *ouashbitis* ou statuettes, fleurs, fruits et offrandes desséchés, bref tout le pêle-mêle, accumulé dans le désordre d'un empilement hâtif, tous les débris de ce qui avait été jadis l'appareil funéraire de six à sept générations de familles sacerdotales. Le tout, réparti entre la XXIe et la XXIIe dynasties, jetait une lumière nouvelle sur une des plus intéressantes périodes de l'histoire de Thèbes; c'était le complément de la grande découverte des « Momies Royales », retrouvées dix ans avant par Maspero, en ce même cirque de Deir-el-Bahri, à peine à quelques mètres plus loin. Ceux qui eurent la rare fortune d'assister à la découverte de Grébaut n'ont jamais oublié le spectacle que fut, à travers les plaines de la campagne thébaine, le défilé des sarcophages des grands prêtres, par ces mêmes chemins que leur cortège funéraire avait jadis parcourus, en sens inverse, du Nil à la Terre de l'Ouest.

Il est peu probable que l'Égypte cèle encore quelque trésor archéologique aussi considérable que celui que la flotte du Service des Antiquités emporta alors au Musée du Caire. Aussi est-il superflu d'insister sur l'importance que peut présenter un inventaire bien fait d'un pareil ensemble de documents, et sur le gré qu'il sied de témoigner à M. Chassinat de nous le donner enfin. On déplorera seulement que, bien malgré lui, il ne lui soit plus possible de nous le donner complet; en 1893, une incompréhensible décision de M. de Morgan enleva au Musée du Caire une partie de cette merveilleuse série, pour la disperser, sans profit pour la science, entre vingt musées de l'étranger. Ce déplorable dépècement d'une collection unique au monde empêchera longtemps encore les égyptologues d'étudier la suite complète des cercueils des grands prêtres. En tous cas, ils auront désormais à leur disposition les quatre-vingts exemplaires laissés à l'Égypte, avec tout le luxe de reproductions et de renseignements que l'on peut attendre d'un excellent catalogue.

L'examen de la bibliographie montre, en effet, que nous n'avions jusqu'ici que des notices provisoires : la liste dressée par Daressy — celle levée par Bouriant ne parut jamais — la brève étude que leur consacra Virey dans son *Musée de Gizèh*, et les notices descriptives publiées par Maspero dans les éditions successives de son *Guide au Musée du Caire*. Ni ces généralités, ni ces notes sommaires relatives à une trentaine de sarcophages ne pouvaient suffire pour l'étude complète des diverses questions que soulève le Grand Pontificat d'Amon. Elles soulignaient seulement leur importance. L'inventaire minutieux du mobilier funéraire des grands prêtres n'est pas simplement le catalogue d'une série ajoutée à cinquante déjà parus. L'archéologie l'attend pour fixer l'histoire de la technique et de l'iconographie dans les ateliers thébains; les études religieuses en espèrent beaucoup pour tenter de réédifier, dans une large mesure, les données de la théologie d'Amon à cette époque si intéressante; elles comptent reconstituer aussi un de ses livres les plus importants, dont les fragments sont dispersés sur les parois des différents cercueils; enfin l'histoire espère y trouver les renseignements nécessaires pour connaître dans le détail, l'organisation et la hiérarchie compliquées de cette énorme armée sacerdotale que fut la prêtrise d'Amon Râ. Nous ignorons trop encore ce que furent au juste ces « pères divins » ces *honi*, ces *nofirou* dans le sacerdoce masculin, ces *kamait*, ces *honit* et ces *khenritou*, ou ces prophétesses de Maut des dignités féminines. La série infinie des grades et fonctions : *purs*,

esclaves du dieu, *lecteurs*, supérieurs « des secrets du ciel », ouvreurs des portes « du ciel de Karnak », etc., ne peut avoir sa valeur exacte que par le relevé intégral et par la comparaison de tous les documents. Je crois que l'on peut assurer que l'on en tirera, pour l'histoire des religions, des résultats très au-dessus de renseignements purement locaux. Enfin, pour l'histoire même de Thèbes — et M. Chassinat nous donnera sans doute à la fin de l'ouvrage les index ou les répertoires onomastiques nécessaires, — le groupement des familles et le classement des généalogies présentera un intérêt considérable pour l'hérédité des fonctions, comme pour l'étude des classes sociales ou des institutions.

La première partie du catalogue actuel n'est — et ne doit être jusqu'à nouvel ordre — qu'une « description raisonnée » des matériaux. Provisoirement, c'est donc aux notices précitées de Virey et de Maspero qu'il conviendra de se reporter pour ce qui a trait à l'historique de la découverte, aux généralités sur la technique des cercueils ou à ce que nous savons de l'histoire du Pontificat d'Amon. Le présent fascicule, inventorie une vingtaine de caisses, encore munies ou non de leurs couvercles, dix « planchettes de momie » et cinq couvercles de cercueil isolés : en tout 29 numéros. Comme on le constate dès la simple lecture de l'intitulé des monuments, l'appareil canonique complet — un double cercueil et une planchette de momie pour chaque défunt, — ne nous est pour ainsi dire jamais parvenu intégralement pour aucun d'eux, et un examen sommaire nous atteste que les usurpations de sarcophages étaient pour ainsi dire de règle en ces familles sacerdotales : tant tous ceux que voici ont été repris, retravaillés et démarqués au profit de nouveaux venus.

J'essaierai de dire par la suite, et comme il convient, la façon excellente dont la description a été faite, avec clarté et avec minutie. Quant aux remarques générales à tirer de l'examen de ces documents, on ne peut guère songer à les dégager sur le vu d'un fascicule unique. Tout au plus quelques-unes d'entre elles s'ébauchent-elles, dès maintenant, à première vue de ces quelques pages et de ces quelques planches, par la constance des répétitions ou par la prépondérance marquée de certains traits. Ainsi, la décoration — autant au moins qu'il est permis d'en juger après une vingtaine de cercueils, — paraît obéir manifestement à certaines lois de répartition, dictées par des raisons d'ordre dogmatique. Les fonds des caisses, par exemple, adoptent, presque en règle, deux symboles principaux : ou la légende de l'Amentit sur le signe de Nouhi, ou le Didou de Mendès entre Isis et Nephtys ; l'icono-

graphie intérieure du chevet, quoique d'aspect plus capricieux, montre la prépondérance très nette de la donnée de l' « âme-oiseau ». Le fait d'avoir, en neuf cas sur quatorze, la vignette de la Vache sortant du souterrain de Montouhatep à Deir-el-Bahri est un fait intéressant pour la connaissance des croyances funéraires prédominantes dans le monde sacerdotal de la XXIe dynastie. Certaines variantes (cf. fig. 34, Manou sortant de la montagne) ont aussi plus qu'une valeur de simple curiosité. Enfin, — et l'étude de deux ou trois fascicules est nécessaire auparavant — le classement de ces thèmes par famille, donnera, par les équivalences ou par les variantes, des résultats importants, soit pour l'iconographie, soit pour le schéma de l'évolution religieuse accomplie durant la prédominance des grands-prêtres à Thèbes.

Ce ne sont là que remarques à titre d'exemple, et non point du tout une énumération. Les XIV planches donnent les dispositifs et les caractéristiques les plus notables. Elles ont été complétées, partout où il était nécessaire, par une abondante illustration dans le texte même. Nous avons en main un excellent instrument de travail.

George Foucart.

A. van Hoonacker. — **Les douze petits prophètes** traduits et commentés (*Études bibliques*). — Paris, Gabalda (Lecoffre), 1908, xxiii-759 pages.

M. van Hoonacker, professeur à l'université de Louvain, est avantageusement connu depuis longtemps dans le monde savant par ses travaux originaux sur l'époque d'Esdras. Aussi est-ce dans les dispositions les plus sympathiques et avec l'espérance de trouver des aperçus nouveaux et hardis que je me suis mis à étudier le gros volume qu'il vient de publier sur les Petits Prophètes.

Ma première impression, je dois l'avouer, a été celle de la déception. Ayant commencé ma lecture par les pages consacrées à Amos et à Osée, à Michée, à Sophonie et à Habaquq, je ne trouvai guère (réserves faites pour la restitution du texte, sur laquelle nous reviendrons) que la défense des idées traditionnelles, même sur les points où les travaux critiques du dernier siècle semblent avoir apporté la preuve que ces anciennes positions sont intenables.

On pouvait dès lors se demander si M. van Hoonacker était un de ces théologiens pour qui les décisions de la commission biblique pontificale sont le dernier mot de la science authentique, érudits qui peuvent être utiles à consulter dans le domaine de la critique du texte, où ils ont les coudées franches, mais dont, en matière de « haute critique », il est superflu même de discuter les vues, puisque, sur ce terrain, les conclusions leur sont dictées d'avance par la tradition de l'Église.

Il serait injuste cependant de ranger M. van Hoonacker dans cette catégorie. On s'en convainc lorsqu'on fait de son livre une lecture plus complète.

S'il défend l'authenticité intégrale (sauf quelques gloses) de presque tous les ouvrages contenus dans le recueil des douze prophètes, y compris ceux de Michée, de Habaquq, de Sophonie, et même celui de Zacharie, il y en a un qu'il croit, avec beaucoup de critiques modernes, avoir été augmenté d'un long morceau de provenance étrangère : c'est le livre de Nahum. On reconnaît, en tête de cet oracle contre Ninive, des traces d'*alphabétisme*, c'est-à-dire les restes d'un acrostiche composé sur les lettres de l'alphabet. M. van Hoonacker estime même que l'on peut restituer ce psaume alphabétique au complet. Il fait pour cela subir au texte un traitement d'une extrême violence : corrections, additions, éliminations. Sa reconstitution, comme celles qu'ont tentées MM. Bickell et Gunkel, me paraît plus ingénieuse que satisfaisante. Mais cet exemple montre que M. van Hoonacker ne se croit pas obligé par principe à attribuer chacun des écrits sacrés dans son entier à l'auteur auquel il est rapporté par son titre.

Il indique ailleurs, en passant, qu'il place la composition du chapitre 53 d'Ésaïe pendant l'exil (p. 654).

Il se sépare encore de la tradition lorsqu'il admet que le livre de Joël a été écrit aux environs de l'an 400 et celui d'Abdias vers l'an 500.

Sans le dire explicitement, il repousse l'historicité du récit contenu dans le livre de Jonas. Il y voit, avec toute la critique moderne, une parabole, un conte moral, destiné à mettre en lumière quelques leçons qui comptent, du reste, parmi les plus hautes que renferme l'Ancien Testament tout entier. M. van Hoonacker a éprouvé évidemment quelque embarras pour présenter cette thèse peu conforme à la tradition. Après avoir déclaré que « le livre de Jonas a été depuis longtemps et est encore de la part de quelques-uns l'objet de critiques inconsidérées », il énumère fort longuement les invraisemblances et les impossi-

bilités que l'on y a relevées. Puis il conclut, montrant par là qu'il admet pour son propre compte que ces critiques portent contre l'*historicité* du récit : « d'une manière générale les faits ou circonstances que l'on signale ainsi à l'attention, ne peuvent servir qu'à mettre en lumière le point de vue didactique ou moral auquel l'auteur s'est tenu pour composer son récit » (p. 316).

A ceux qui lui objecteraient que Jésus a fait allusion à l'histoire de Jonas[1], que, par conséquent, la réalité de cette histoire ne saurait faire de doute pour un croyant, il répond en montrant, par une série d'exemples dont quelques-uns sont probants, « que le langage ordinaire emprunte souvent, à des écrits dont le caractère non historique est reconnu de tous, des termes qu'il présente sous forme d'énonciation absolue, mais dont la valeur idéale est sous-entendue et supposée ». Ainsi, « lorsque dans ses prières liturgiques pour le défunt, l'Église demande « *ut cum Lazaro quondam paupere* aeternam habeat requiem », elle n'entend pas se prononcer sur la question de savoir si la parabole du mauvais riche est à prendre ou non comme une histoire au sens strict ; Lazare figure là comme un type littéraire, non pas comme un type historique » (p. 322-323). « On *doit se garder avec le plus grand soin* de confondre l'interprétation traditionnelle dont notre livre a pu être l'objet à partir de telle ou telle époque, avec la *tradition dogmatique* qui est l'écho de l'enseignement de l'Église touchant les vérités révélées dont le dépôt lui a été confié. Oublier cette distinction, ce serait compromettre l'autorité de la tradition dogmatique » (p. 325).

Ces lignes montrent que, *en principe*, M. van Hoonacker se sent libre vis à vis de la tradition exégétique de l'Église, et se place sur le terrain de la critique purement objective. On est d'autant plus fondé à regretter que l'auteur n'ait pas plus souvent, *en pratique*, fait usage de cette liberté. Il a, dans son introduction, une phrase significative : « En l'absence d'arguments précis » (et, sur le terrain de l'histoire, qui est une « pauvre petite science conjecturale », comme disait Renan, non une science mathématique, on peut toujours trouver que les arguments manquent de précision), « en l'absence d'arguments précis, nous préférons nous exposer à nous tromper avec la tradition littéraire, si sujette à caution fût-elle, que nous exposer à nous tromper contre elle » (p. xi).

1) Matth. 12, 39-41 ; Luc 11, 29-32.

Quelques exemples suffiront pour caractériser l'excessive réserve de la critique de notre exégète.

Amos, d'après lui, n'a pas entendu déprécier le culte sacrificiel en général, mais seulement le culte tel qu'on le célébrait de son temps dans l'Israël du Nord, avec des dispositions morales mauvaises et en y mêlant des pratiques idolâtriques. C'est méconnaître la puissante originalité d'Amos, qui considérait le culte sacrificiel comme inutile, même à un peuple fidèle (5, 25).

M. van Hoonacker affadit, de même, l'audacieuse prédication d'Osée en affirmant que, d'après ce prophète, « c'est à tort qu'il (le peuple) espérait fléchir son Dieu *uniquement*[1] par des sacrifices ». Osée, bien plus hardi, fait dire à Yahvéh : « Je veux l'amour, *et non* les sacrifices » (6, 6). D'après M. van Hoonacker, Osée en appelle implicitement à la Loi et condamne la multiplicité des autels.

L'auteur défend l'authenticité du livre de Michée tout entier, à la seule exception de deux courtes gloses (4, 10 et 5, 4-5a). Les chapitres 6 et 7 forment, selon lui, un discours suivi, prononcé par Michée à propos de la ruine *de Samarie* (722), et non une série de morceaux détachés annonçant ou supposant la ruine *de Jérusalem*. Cette défense de l'authenticité des ch. 6 et 7 est ingénieuse, mais peu convaincante. Elle ne fait pas disparaître la différence d'accent que présentent avec les parties sûrement authentiques du livre le premier et le dernier des quatre morceaux dont se composent ces deux chapitres (6, 1-8 ; 7, 7-20). De plus, dans le 3e de ces fragments, le châtiment est expressément présenté comme *à venir* (7, 4). C'est ce que suppose aussi le plaidoyer de Yahvéh dans le premier morceau (6, 3-5) : Yahvéh y rappelle qu'il n'a fait que du bien à son peuple ; comment pourrait-il parler ainsi s'il s'adressait à Samarie au moment même où il l'accablait du plus terrible châtiment ? Dans le dernier morceau, enfin, la cité mise en scène par le prophète compte que son Dieu lui fera justice avec un ton de certitude absolue que l'on ne rencontre jamais en Israël avant l'exil, et qui devait être, au contraire, un des traits caractéristiques de la mentalité religieuse du judaïsme postexilique.

La détermination de l'âge du livre de Habaquq présente une grave difficulté : on trouve entremêlées dans ce petit ouvrage une prédiction de la venue des conquérants chaldéens (1, 5-10) et des plaintes amères suscitées, semble-t-il, par l'oppression que font peser sur le monde ces

1) C'est nous qui soulignons.

mêmes Chaldéens. Les critiques ont émis les hypothèses les plus variées pour résoudre cette énigme. M. van Hoonacker s'en tient à la solution traditionnelle : Habaquq a prononcé cet oracle *avant* l'invasion chaldéenne (entre 605 et 600) : si le prophète se plaint de l'oppression babylonienne alors qu'elle ne s'était pas encore fait sentir, c'est parce qu'elle n'était que la continuation, facile à prévoir, du régime imposé depuis des siècles par l'Assyrie et l'Égypte. On peut, sans se montrer très exigeant, trouver cette explication peu satisfaisante. M. van Hoonacker se borne à transposer la prédiction de la venue des Chaldéens (1, 5-11) avant le commencement des plaintes (1, 2 ss.); ce qui n'atténue en rien la difficulté principale.

Dans les introductions très étendues aux livres d'Aggée et de Zacharie, l'auteur s'attache à défendre, non seulement — ce qui est fort naturel et très intéressant — ses vues particulières sur la chronologie de l'époque d'Esdras, mais aussi une thèse, plus conforme à la dogmatique traditionnelle qu'à l'histoire, sur les espérances messianiques des deux prophètes du retour. Il ne veut pas qu'Aggée et Zacharie aient reconnu en Zorobabel le Messie, mais seulement un précurseur du Messie.

Voici quelques-uns de ses arguments : « Jamais les deux prophètes ne promettent à Zorobabel un règne universel sur tous les peuples; cette universalité est pourtant un des traits caractéristiques du règne messianique décrit par les prophètes; les temps messianiques, ainsi caractérisés, sont prédits par Zacharie lui-même comme *futurs*, 8, 20 ss... L'attente messianique n'est pas conçue comme devant être comblée dans un bref délai » (p. 659).

Pour montrer la faiblesse de cet argument il suffit de rappeler l'exemple de Jésus : ses disciples, les foules galiléennes l'ont salué comme le Messie tout en attendant *de l'avenir* la réalisation de sa gloire royale et l'établissement de son empire universel; de ce que la majesté du souverain messianique n'a pas encore été manifestée, il ne suit pas que le Messie ne puisse pas déjà être là et être désigné nommément par un prophète, comme Jésus l'a été, d'après les évangiles, par Jean-Baptiste. Les objections de M. van Hoonacker se heurtent, du reste, à un fait qu'il est obligé de reconnaître, bien qu'il s'efforce d'en atténuer la portée. C'est qu'Aggée et Zacharie ont donné à Zorobabel, sans aucune restriction, les titres traditionnels du roi-messie.

Signalons encore l'étrange argument que l'auteur croit pouvoir tirer du livre de Malachie contre la date récente (444 environ) que la plupart

des critiques modernes, depuis Graf et Wellhausen, assignent à l'apparition officielle du Code Sacerdotal. Il reconnaît très franchement que « ce n'est pas au Code Sacerdotal, mais au Deutéronome que Malachie se rattache ». Il semblerait naturel d'inférer de là que le Code Sacerdotal était encore inconnu, ou tout au moins n'avait pas encore force de loi à Jérusalem au temps de Malachie. M. van Hoonacker en tire la conclusion opposée. « S'il était vrai, dit-il, que ce code, après une préparation qui dura environ 130 ans, fut promulgué vers l'an 440, il serait inconcevable qu'un prophète exerçant son ministère vers l'an 450, eût, sur les institutions fondamentales du code en question, versé dans une ignorance complète et se fût tenu à cet égard au point de vue des institutions deutéronomiques » (p. 702).

M. van Hoonacker, on le voit, si pondéré qu'il soit d'ordinaire, n'est pas l'ennemi du paradoxe. Il trouve étonnant que Malachie, vivant vers 458, ait ignoré un code promulgué quelque 14 ans plus tard et qui, au moment où il écrivait, n'avait probablement pas encore été apporté à Jérusalem. Et il lui semble, au contraire, tout naturel que ce prophète ait ignoré les institutions sacerdotales, si elles étaient depuis longtemps prescrites par la loi officielle. Pour justifier ces conclusions inattendues, notre critique raisonne ainsi : Si le Code Sacerdotal est du ve siècle, les innovations qu'il a apportées étaient certainement dans l'air au temps de Malachie ; et l'on devrait en sentir quelque chose dans le livre de ce prophète. — Soit ; mais le voisinage du Code Sacerdotal se fait sentir, en effet, dans *l'esprit* ritualiste dont est imprégné le livre de Malachie. Et c'est même ce qui rend son témoignage encore plus décisif contre la thèse de M. van Hoonacker : voici un homme qui a les mêmes préoccupations, qui pense avec les mêmes catégories que les auteurs du Code Sacerdotal, et qui cependant ignore les institutions de ce code : n'y a-t-il pas là une présomption singulièrement forte contre l'existence de la législation sacerdotale comme loi officielle au temps de Malachie ?

Si M. van Hoonacker montre trop souvent une répugnance, injustifiée selon nous, à s'écarter des vues traditionnelles sur l'âge ou l'unité des livres bibliques, il fait preuve, au contraire, d'une grande indépendance, d'une réelle originalité, d'un sens critique très aiguisé, lorsqu'il s'agit d'interpréter ou de restituer le texte, si profondément altéré en maints endroits, des ouvrages prophétiques. C'est là qu'est la haute valeur de son travail. Le commentaire, un peu prolixe, abonde en remarques judicieuses. L'auteur propose un grand nombre de corrections nouvelles, aventureuses parfois, mais toujours intéressantes,

suggestives. Il utilise avec une remarquable ingéniosité les données des divers témoins du texte.

J'en citerai deux exemples seulement.

Dans Osée 9, 13, au lieu du texte masorétique qui n'offre pas de sens, M. van Hoonacker propose de lire : « De même que la biche a ses petits traités comme gibier (*Ka'ašer 'ayyelet leṣayid šâtou lâh bâneyhâ*), ainsi Ephraïm doit produire pour le carnage ses enfants ». A part la substitution de « carnage » (*hereg*) à « meurtrier » (*hôrêg*), qui me semble inutile, cette correction me paraît s'imposer. J'ai eu d'autant plus de plaisir à la rencontrer dans le livre du professeur de Louvain que j'étais de mon côté arrivé à la même conjecture et l'avais émise dans un cours dès 1898. Je traduirais : « Comme une biche dont on a pris les petits comme gibier, Ephraïm aussi aura à faire sortir ses fils pour les livrer au meurtrier ».

Le verset 11 du 1er chapitre de Habaquq est, de l'aveu général, profondément altéré. Voici comment M. van Hoonacker le rétablit : « Puis l'ouragan change de direction et passe. — Je vais déposer ma plainte à l'adresse de mon Dieu » (*'âsîm hokeḥi l'elôhay*). L'interprétation de la première partie du verset n'est pas heureuse : si l'ouragan chaldéen est parti dans une autre direction, pourquoi le prophète se plaindrait-il ? La restitution proposée pour la seconde moitié du verset est, au contraire, extrêmement séduisante : nous aurions ici l'introduction de cette plainte (*tôkaḥat*) à laquelle le prophète somme ensuite Yahvéh de répondre (2, 1). Je me demande même si la première partie de notre verset ne renfermait pas originairement la même pensée sous une forme parallèle, peut-être : « alors mon esprit fut affligé (en méditant l'ancien oracle annonçant les conquêtes chaldéennes, 1, 5-10) et j'exposai (mes griefs) »[1].

En ce qui concerne l'emploi de la métrique et de la strophique pour la restauration des textes prophétiques, notre critique professe une sage réserve. « Les résultats obtenus jusqu'ici ou que l'on peut espérer obtenir dans l'état actuel des moyens d'investigation, sont trop incertains pour que l'on soit autorisé à faire d'une théorie quelconque sur la strophique hébraïque la base d'une appréciation critique du texte ». Il s'est donc abstenu de diviser sa version en strophes, même quand il croit l'existence de ces groupements poétiques assurée.

1) *'Az ḥâlâh rouḥi wâ'e'erôk wâ'âsîm etc...*; *'ârak* terme juridique, employé seul Job 37, 19; Ps. 40, 6; avec *le* Ex. 44, 7.

Il a même renoncé à marquer extérieurement la division en vers[1]. C'est montrer une prudence exagérée. Car il est manifeste que les prophètes ont, en règle générale, observé la loi du parallélisme, que, par conséquent, leurs discours étaient versifiés.

« Notre version, dit l'auteur, n'a pas de prétentions littéraires. Elle ne vise qu'à rendre aussi exactement que possible l'original hébreu, comme une exposition continue des conclusions du commentaire » (p. XII). Sans avoir de prétentions littéraires, l'auteur aurait pu, semble-t-il, facilement éviter les négligences de style qui abondent dans sa traduction. Je prends quelques phrases au hasard. « Perdrai-je de vue... l'exécrable *épha* étique? Vais-je absoudre malgré les balances iniques et la poche à faux poids? Parce que ses richards furent pleins d'injustice, etc... » (Michée 6, 10-12). « Misère de moi! Car je suis comme qui ferait la cueillette des fruits à l'époque des grappillons laissés par la vendange; il n'y a plus de raisin à manger! Mon âme aspire à la primeur! » (Michée 7, 1). « J'extirperai les images sculptées d'en ton milieu » (Nah. 1, 14). « Je ferai justice en ce jour contre tous ceux qui trottinent sur le seuil ». (Soph. 1, 9 : il s'agit, d'après M. van Hoonacker, des courtisans qui se tenaient à l'entrée du palais royal et circonvenaient les solliciteurs).

Je ne peux pas terminer ce compte rendu sans rendre hommage à la somme considérable de travail que représente cet important commentaire, à l'abondance des renseignements que l'on y trouve, à la loyauté avec laquelle l'auteur reproduit et discute les opinions différentes de la sienne. Cet imposant volume est un instrument de travail qu'apprécieront ceux même qui ne pourront pas se rallier à toutes les conclusions de l'auteur. Il fait honneur à la science catholique de langue française.

ADOLPHE LODS.

J. EVANS THOMAS. — **The Old Testament in the Light of the Religion of Babylonia and Assyria**. Un vol. in-12 de VIII-174 pages. — London, A. and Ch. Black. 1909.

Le but de l'auteur est de donner un résumé des dernières décou-

1) Sauf pour de courtes sentences comme Amos 5, 2; Michée 2, 4, et pour les trois psaumes Jonas 2, 3-10; Nah. 1, 2-2, 3; Hab. 3.

vertes faites en Babylonie et en Assyrie, et de montrer que les législateurs, les poètes et les prophètes d'Israël ont eu beaucoup d'idées religieuses et d'expériences en commun avec les habitants des bords de l'Euphrate et du Tigre.

M. Thomas note rapidement l'importance des inscriptions cunéiformes pour l'étude de l'Ancien Testament et donne un très bref résumé de l'histoire assyro-babylonienne. Il passe ensuite en revue la littérature religieuse de Babylone et Ninive, et celle d'Israël, en s'attachant plus spécialement aux récits babyloniens et juifs de la création ; il note les différentes traditions et marque les divergences et les ressemblances. La notion du *sabbat*, des *kerubim* et des mauvais esprits forme un très court chapitre. Le récit babylonien du déluge est rapidement analysé, puis comparé au récit biblique. M. Thomas résume ensuite les renseignements contenus dans le chapitre X de la Genèse ; les données chronologiques fournies par les textes cunéiformes, comparées au système chronologique de l'Ancien Testament ; le récit de la Tour de Babel ; l'histoire d'Abraham à Joseph et les dates du Livre des Rois. Il analyse le code d'Hammourabi et le compare à la législation mosaïque. Un chapitre sur le temple de Jérusalem et les peuples babyloniens contient quelques renseignements sur les rites et les sacrifices ; l'auteur donne enfin quelques extraits de la littérature religieuse babylonienne, hymnes, prières, psaumes pénitentiaux ; un chapitre sur les rapports entre l'archéologie et le « Higher Criticism » termine le volume.

Ce petit livre, d'une lecture facile, s'adresse surtout au grand public anglais ; il est une œuvre de vulgarisation essentiellement littéraire, je veux dire que les renseignements de l'auteur sont beaucoup moins puisés dans ses connaissances propres, qu'il ne fait appel aux travaux des orientalistes, parmi lesquels seuls sont cités les travaux d'Anglais et de quelques Allemands (d'ailleurs traduits en anglais). L'auteur ne cherche pas à le cacher, car les extraits, mis en évidence, de travaux pour la plupart connus forment la plus grande partie de son travail. Il n'y a donc rien de proprement personnel dans cette étude ; on reconnaîtra facilement néanmoins que l'auteur a choisi judicieusement ses garants et que ses conclusions sont modérées, éloignées à la fois d'une orthodoxie outrancière et d'un babylonisme excessif.

Et. Combe.

GEORG JACOB. — **Die Bektaschijje in ihrem Verhältniss zu verwandten Erscheinungen.** Munich, 1909, in-4, 53 p. et 2 planches.

On connait généralement les Bektachyeh par la tradition qui attribue au fondateur de cet ordre une part importante dans la création de la milice des janissaires. Mais, en réalité, il s'agit d'une secte musulmane qu'on peut considérer comme hétérodoxe, car si ses relations avec celle des Qyzylbach[1] ne sont pas absolument prouvées, elle est certainement en rapport avec les Houroufis[2] et aussi avec les Yezidis[3] et les Noçairis[4] sans se confondre avec eux.

La littérature qui concerne les Bektachyeh est peu considérable et en très grande partie manuscrite. D'un autre côté, les derviches de cet ordre qui existent à Constantinople dissimulent soigneusement leur qualité et l'accès de leur maison-mère située en Lycie est très difficile. On voit à quelles difficultés s'est heurté M. Jacob pour arriver à nous donner la monographie qu'il publie aujourd'hui. Après avoir exposé leur histoire depuis le milieu du XVe siècle, époque où ils sont mentionnés pour la première fois et énuméré avec des remarques la liste des supérieurs, depuis Hadji Bektach, mort en 738 de l'hégire (1337-1338 de J.-C.) jusqu'à Khizir Lalè Sultan à la fin du XIXe, l'auteur étudie le christianisme dissimulé qui se manifeste çà et là dans l'islam, puis les rapports sympathiques qui existent entre le christianisme et les Bektachyeh, les éléments chiites, gnostiques et païens qui se révèlent chez

1) Cf. Grenard, *Une secte religieuse d'Asie Mineure, les Kyzylbach*, *Journal asiatique*, mai-juin 1904.

2) Cf. G. Browne, *Further notes on the literature of the Hurufi*, *Journal of the Royal asiatic Society* 1907, 3e fasc. M. C. Huart vient de publier dans le *Gibb memorial* (t. IX) les textes persans relatifs à la *secte des Houroûfis* avec une traduction et des notes, Leyden, 1909, in-8°.

3) Cf. J. Ménant, *Les Yezidis*, Paris, 1892, in-12 ; Spiro, *Les Yezidis*, *Bulletin de la Société neufchâteloise de géographie*, t. XII, 1900, p. 275-300. Le P. Lammens, *Études de Géographie et d'Ethnographie orientales. Le massif du Gabal Sim'an et les Yezidis de Syrie. Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph*, Beyrout, 1907, t. II, p. 366-394 et les auteurs cités.

4) Cf. R. Dussaud, *Histoire et religion des Noçairis*, Paris, 1900, in-8°, le P. Lammens, *Notes de géographie syrienne*, § 4, *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph*, t. I, Beyrout, 1906, p. 271-283.

ces derniers, en sorte que, la question posée, nous nous trouvons en présence d'une secte musulmane fortement mélangée d'éléments étrangers, ou d'une secte chrétienne dégénérée, ou enfin d'un syncrétisme de divers religions.

Le mémoire de M. Jacob, composé avec le plus grand soin et une entière connaissance du sujet, aidera à résoudre ce problème quand nous aurons sous les yeux tous les documents nécessaires.

René Basset.

Becker. — **Ist der Islam ein Gefahr für unsere Kolonien?** (Extrait de la *Kolonial Rundschau*, mai 1909, in-8, p. 266-293.)

L'Allemagne possédant des colonies où se trouvent des Musulmans, s'est vue dans la nécessité d'étudier l'islam au point de vue pratique et la première question qui s'est posée, a été de savoir s'il constitue un danger pour ses colonies. C'est le sujet de la présente étude de M. Becker qui avait pour la traiter toute la compétence nécessaire. Il l'a examinée à trois points de vue :

L'idée d'état musulman est-elle un danger politique pour la domination allemande?

La religion musulmane est-elle un danger pour le christianisme dans le domaine du protectorat allemand?

La civilisation musulmane est-elle un danger pour l'expansion de la civilisation européenne?

Après avoir examiné les éléments d'union et aussi de dissolution que contient l'islam, il estime qu'en raison de la différence des races, le panislamisme n'est pas à craindre en politique bien qu'on ait une tendance à considérer le sultan de Constantinople comme un Khalife. Il signale à ce propos (p. 272) l'erreur de Guillaume II qui salua dans Abdul Hamid II « le grand Khalife de plus de 200 millions de Musulmans »; cependant, on ne peut contester que des efforts aient été faits dans ce sens, mais la récente révolution a heureusement mis fin pour quelque temps à ces tentatives. Le danger a existé; il a été écarté. Pour ce qui est du fanatisme musulman, il le considère comme moins à craindre dans l'Est que dans l'Ouest de l'Afrique où il peut se manifester à chaque instant par l'apparition d'un Mahdi, comme il y en a eu récemment dans la Kameroun. Plus la population chez laquelle se

manifeste un prétendu Mahdi est ignorante — et c'est le cas chez les noirs — plus il a de chances de succès. Il rappelle à ce sujet l'histoire de la lettre apocryphe du Prophète apportée en 1908 de Médine dans le sud de l'Afrique orientale allemande par un certain Cheïkh Aḥmed et qui, dès 1884, avait été l'objet d'un article de M. Snouck Hurgronje : on la trouvait déjà dans les Indes hollandaises antérieurement à cette date. Au sujet de l'extension de l'islam dans l'intérieur de l'Afrique, il fait remarquer qu'elle est due à la paix établie par les différentes puissances européennes qui se sont partagé ce continent (il y a eu cependant antérieurement des conversions forcées, témoin les empires établis par Othman Dan Fodio et plus tard par Samory). L'islam est un danger pour l'extension du christianisme, mais le gouvernement n'y peut rien changer : en tout cas, il n'en est pas un pour la civilisation. Il y aurait à établir une distinction entre l'islam des hautes classes cultivées et l'islam des nègres fraîchement convertis et qui n'ont rien perdu de leur barbarie. Sa conclusion est qu'il faut exiger de tous les fonctionnaires de l'Est africain, du Togo et du Kameroun la connaissance entière de l'islam : par là on évitera tout danger pour l'islam et la civilisation.

Ce n'est pas seulement dans les colonies allemandes qu'on aura à mettre à profit ces indications et ces renseignements ; les colonies françaises de l'Afrique du Nord, et de l'Afrique occidentale et centrale pourront les utiliser.

René Basset.

Mélanges de la Faculté orientale (Beyrouth), t. III, fasc. II. Un vol. in-4 de 336 + 121 pages. — Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1909.

La variété et la solidité des études contenues dans ce gros fascicule témoignent que la Faculté orientale de Beyrouth poursuit avec succès son œuvre scientifique. Nous insisterons sur les mémoires qui intéressent l'histoire des religions.

Le P. Lammens traite des *Inscriptions arabes du Tabor* remontant à l'époque des Croisades.

Les PP. J. Khalil et L. Ronzevalle publient le texte et la traduction d'un traité religieux druze encore inédit : *L'épître dite constantinienne, envoyée à Constantin roi de la chrétienté*. D'après la date (23 mars 1028), il s'agit de l'empereur Constantin VIII (al. IX), mort le

12 novembre 1028. L'édition est fondée sur un manuscrit appartenant à l'Université Saint-Joseph, mais on connaît d'autres copies que l'éloignement n'a pas permis d'utiliser. La valeur lexicographique de ce traité est d'ailleurs très faible. Silvestre de Sacy a donné de bonnes raisons pour l'attribuer au grand chaikh Moqtana, appelé communément Behâ ed-Dîn. C'est un habile réquisitoire contre les chrétiens; l'auteur, très au fait des livres du Nouveau Testament et de la liturgie, cherche à démontrer que les chrétiens ont dénaturé la vraie doctrine du Messie : il n'hésite pas à travestir les textes qu'il cite. Les éditeurs remarquent qu' « à une époque où l'histoire des religions et la mentalité de leurs fondateurs sont si minutieusement étudiées, il est intéressant de faire un peu de lumière sur une religion qui a toujours passé pour une énigme, et de livrer au public des écrits religieux restés obstinément confinés dans les fonds de bibliothèques ».

Le P. R. Mouterde donne des *Notes épigraphiques* dans lesquelles on relève une nouvelle dédicace à *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) B(almarcodi)* trouvée à Dair el-Qal'a, sanctuaire de ce dieu près Beyrouth.

Le P. L. Cheikho édite, d'après l'unique manuscrit conservé à Leyde, *La Ḥamâsa de Buḥturî*, anthologie poétique composée par al-Buḥturî, poète arabe du IXe siècle de notre ère.

Le P. L. Jalabert, dont l'activité s'exerce si heureusement sur l'épigraphie gréco-romaine de Syrie, rend compte avec sa méthode précise des *Deux Missions archéologiques américaines en Syrie*, organisées par l'université de Princeton. Les textes chrétiens, grâce aux ingénieuses conjectures de leur éditeur, M. Prentice, fournissent quelques renseignements précieux. Ils ne nous offrent pas seulement des légendes pieuses, mais des fragments de la liturgie usitée entre le IIIe et le VIIe siècle dans les églises syriennes. Il est impossible jusqu'ici de fixer le rituel auquel ils appartiennent. « Tout ce qu'on peut dire, remarque le P. Jalabert, c'est qu'il ressemblait davantage à la liturgie de saint Jacques ou à celle de saint Basile, dans leur forme actuelle, qu'à aucune autre liturgie parvenue jusqu'à nous ». Une idée de M. Prentice, parfaitement juste à notre avis et singulièrement suggestive, c'est que tous ces textes gravés ou peints sur les linteaux des portes ou des fenêtres, à l'entrée des habitations particulières, des étables, des pressoirs, des boutiques, ont un but prophylactique et constituent des *apotropaia*. Le P. Jalabert concède qu'il y a pratique magique dans le cas où la formule l'indique clairement; il émet des doutes quand le contenu du texte n'implique pas nettement un tel usage, comme par exemple pour la

formule si fréquente : εἷς Θεὸς μόνος. Cependant, la pratique magique, ou si l'on veut la superstition, n'est pas obligatoirement définie par la formule même ; elle résulte bien plutôt de l'usage qu'on fait de cette formule. Ici, il suffit de constater qu'elle est gravée sur le linteau, considéré comme réceptable des forces magiques. Le P. Jalabert en rapproche lui-même l'usage de la *mezouza* chez les Juifs, et c'est tout dire. S'il subsistait une incertitude, elle serait levée par un texte de Cappadoce où l'emploi prophylactique de la formule ἅγιος ὁ θεός est nettement exprimé[1]. A vrai dire, les explications de M. Prentice et du P. Jalabert sont justes en un sens, mais incomplètes ; la vertu de ces formules toujours accompagnées de la croix ou du chrisme est autrement active. Elles ont pour effet de chasser les démons qui voudraient s'installer dans la porte, elles préservent du mauvais œil et elles attirent sur la demeure les bénédictions célestes. C'est la pure doctrine catholique : « Le signe de la Croix, quand il est fait avec foi, chasse les démons, dissipe les tentations et attire les bénédictions de Dieu sur nous et sur nos actions »[2].

Parmi les compléments que le P. Jalabert apporte aux lectures et au commentaire des textes publiés par l'expédition américaine, citons les observations sur le droit d'asile attaché à certains sanctuaires chrétiens, sur la dédicace à Zeus Bômos, sur les noms portés par Apamée, sur la trilingue de Zébed.

Le P. Séb. Ronzevalle, dont le zèle archéologique ne se dément pas, publie d'intéressantes *Notes et études d'archéologie orientale*. D'abord un monument, provenant des environs de Tyr et entré depuis peu au Louvre, un « trône d'Astarté » dont la dédicace offre matière à controverse. Pour ne pas mériter le reproche que l'auteur adresse (p. 774 note 2) aux « historiens des religions orientales », nous devons entrer dans quelque détail. A l'intérieur du trône vide et contre le dossier, sont sculptées en bas-relief deux stèles sur chacune desquelles se profile une figure : on y reconnait, généralement, la déesse et le dédicant. Mais n'est-il pas étrange que le dédicant soit mis sur le même pied que la déesse, et plus étrange encore qu'aucun attribut caractéristique ne signale la divinité ? Les deux personnages sont à tel point identiques de costume et d'attitude, une main levée et l'autre tenant un haut bâton, qu'on pourrait avancer sans trop

1) H. Grégoire, *Bullet. de corresp. hell.*, 1909, p. 69.
2) *Catéchisme du diocèse de Coutances*, 1863, p. 49.

de hardiesse qu'ils représentent le même individu — le dédicant — de profil à droite et de profil à gauche, ou tout au moins deux hommes — le dédicant et son père — plutôt que deux divinités. On concevrait alors la déesse comme reposant, en esprit, sur le siège, les personnages l'adorant de part et d'autre. Les trônes vides faisaient couramment partie du mobilier religieux : le Louvre possède un second exemplaire du même type provenant de la même région ; Lucien mentionne celui de Hiérapolis ; on en trouve gravés au revers des monnaies de différentes villes[1]. Cela posé, comment faut-il comprendre la dédicace? Le déchiffrement, dû aux efforts successifs du P. Ronzevalle et de M. Clermont-Ganneau paraît assuré comme il suit :

לרבתי לעשתרת אש בגו הקדש
אש לי אנך עבדאבסת בן בדבעל

M. Clermont-Ganneau a traduit : « *A ma Dame Astarté qui est à l'intérieur du sanctuaire qui m'appartient à moi, Abdoubast, fils de Bodba'al.* » La dernière lecture du P. Ronzevalle est : « *A ma maîtresse, Astarté, qui est dans l'ex-voto* (c'est-à-dire, qui est figurée dans le dossier de l'objet saint) *dont je suis l'auteur, moi, Abdoubast, fils de Bodba'al* ». La divergence la plus notable porte, somme toute, sur le sens attribué à *qodech* : sanctuaire ou ex-voto. Nous penchons pour une construction grammaticale différente dans laquelle *qodech* ne représenterait plus un objet ou une construction, mais qualifierait le terme *gêwa* considéré comme substantif. De même qu'on dit *har haq-qodech*, « la montagne sainte », nous aurions ici « le saint *gêwa* », ce dernier terme ne pouvant guère désigner autre chose que le trône consacré. De plus, après *ech li* « qui est à moi » ou « qui est de moi », il faut, comme l'a reconnu M. Ledrain[2], mettre un point. L'absence de verbe contraint à former une phrase avec les quatre derniers mots : « c'est moi, un tel », phrase qui peut viser l'image du dédicant dans le fond du dossier. Ainsi, on aboutit à cette traduction littérale : « *A ma Dame Astarté,*

1) Laodicée de Syrie, peut-être Séleucie de Piérie ; cf. A. Dieudonné, *Rev. Numismatique*, 1909, p. 182. Les développements qu'on a donnés à l'étude de W. Reichel, *Ueber vorhellenische Götterkulte* (1897), dépassent souvent la mesure, en particulier le mémoire de Dibelius, *Die Lade Jahwes* (1906) dont les conclusions ne sont pas fondées.

2) Ledrain, *Revue d'assyriologie*, t. VII, p. 51 : « A ma dame Astarté, au milieu du temple qui est à moi. Abdoubast, fils de Bodbaal. »

qui est dans le trône saint, lequel est de moi. C'est moi Abdoubast, fils de Bodba'al ». Nous adoptons la notion de « présence réelle », mais plus particulièrement sur le siège consacré, notion que M. Clermont-Ganneau appliquait au sanctuaire en général et que combat vivement le P. Ronzevalle.

A la suite de cette étude, le savant archéologue publie un nouveau fragment de stèle funéraire araméenne trouvé à Nérab, près Alep, des tablettes égyptiennes, des photographies de la stèle d'Adloûn, une stèle hittite nouvelle trouvée près d'er-Restân (Aréthuse) entre Homs et Hama, une inscription chypriote, des monuments hittites d'Arslân-tépé dont un dieu tout à fait semblable au personnage du défilé de Karabel (Perrot, IV, p. 748) debout sur un cervidé et recevant une libation d'un personnage vêtu comme le prêtre-roi des reliefs de Yazili-Kaïa.

Enfin, le P. Paul Peeters rapporte la légende de S. Barlaam du Mont Casius d'après un ms. arabe de la Faculté orientale.

Le volume se termine par un nombre important de comptes-rendus.

René Dussaud.

F. C. Conybeare. — **Myth, Magic and Morals**. — Londres, Watts, 1909; xviii-376 p. in-12; 4 sh. 6 d.

C'est une excellente étude sur les origines chrétiennes.

L'auteur n'a pas cru pouvoir caractériser autrement que par les mots de mythe et de magie certaines croyances et pratiques ici décrites, notamment la légende de la conception virginale, les rites du baptême et de l'eucharistie, l'importance attribuée aux exorcismes ou à l'usage des noms divins. Le lecteur est donc averti dès l'abord de la franchise quelque peu rude avec laquelle M. Conybeare entend traiter son sujet. Pour ne point user de circonlocutions, l'auteur, cependant, ne se départ habituellement pas du calme qui convient au savant. Il y a, dans ce livre, des boutades. Le chapitre sur Marcion n'est pas exempt de toute polémique philosophique. Mais, à parler en général, l'ouvrage se présente comme le fruit d'une érudition abondante et lucide, exposée dans cette langue rapide, au réalisme savoureux, que les écrivains anglais nous ont accoutumés à goûter.

M. C. est tellement éloigné d'être partial qu'il montre parfois à l'égard de la tradition chrétienne un peu trop de générosité. Outre les Épîtres

communément attribuées à Paul, — des réserves s'imposeraient, ce me semble, touchant la seconde aux Thessaloniciens, — il rapporte encore à l'apôtre la paternité des Pastorales. Voici son raisonnement : les Pastorales forment un groupe indissoluble ; or, la seconde lettre à Timothée avoue le peu de fidélité que Paul rencontra parmi ses frères aux heures les plus critiques : on n'eût pas inventé cela. — Cette sorte d'argumentation est dangereuse. Schmiedel prouve ainsi l'authenticité du cri de désespoir du crucifié, ou de la sentence sur l'ignorance du Fils touchant le jour du jugement. Or, il s'en faut de beaucoup que ces paroles puissent être conservées à Jésus avec une certitude absolue ; la première des deux est peut-être authentique, mais qui oserait déterminément l'affirmer[1]? Dans le cas qui nous occupe, l'inférence tirée par M. Conybeare est loin de contrebalancer la masse des raisons de langue, de date, de contenu qui militent contre l'attribution à Paul des Pastorales. — L'auteur n'est pas mieux inspiré lorsqu'il admet, avec Harnack, que le troisième évangéliste était un compagnon de Paul, ou applique au recueil des sentences du Seigneur ce que Papias entendait dire de notre évangile de Mathieu. Mais plutôt que de nous appesantir sur ces critiques, qui portent sur des points touchés incidemment par M. C., suivons la marche de son exposition. Nous n'aurons à faire, sur ses conclusions, aucune réserve importante.

Ce n'est pas à Paul qu'il faut demander beaucoup de renseignements sur le Jésus de l'histoire. Ne fait-il pas profession de ne connaître point le Christ selon la chair ? Il était nécessaire qu'il fixât les yeux sur son Christ idéal, et les détournât du prophète de Galilée, puisque Jésus avait défendu à ses disciples de prêcher en terre de Gentils ou même chez les Samaritains.

Des évangiles, le quatrième ne peut servir à l'historien des origines, le premier et le troisième sont des compilations où, avec mainte sentence empruntée à une autre source, entre presque toute la matière des récits de Marc. Ce plus ancien évangile, à son tour, est loin d'être original. Il a déjà des sources écrites. La liberté avec laquelle Luc et Mathieu traitent leurs documents nous éclaire sur les préoccupations d'édification, et non de critique, qui dominaient les évangélistes dans leurs rédactions. En dépit des prétentions de son prologue, Luc n'est pas plus jaloux de l'exactitude que les autres Synoptiques. Le récit de la Pentecôte, au livre des Actes, montre comme il a transformé en don des

1) Cf. Ps. XXII, 2.

langues un phénomène moins glorieux de glossolalie. Le document non-marcien des Synoptiques, présenté ici d'après la reconstruction de Harnack se révèle comme très archaïque : l'horizon de Jésus y est tout palestinien ; le Baptiste déjà emprisonné ignore encore si Jésus est le Christ.

On ne peut pas écrire une vie de Jésus, poursuit M. C., parce qu'entre lui et nous s'interposent les préoccupations religieuses des premières générations chrétiennes, et, dès l'abord, les conceptions messianiques de Paul. Il reste acquis à l'histoire un assez petit nombre de traits. Jésus est né à Nazareth, de Joseph et de Marie, qui avaient d'autres enfants. Baptisé par Jean, il exorcisa avec succès et opéra beaucoup de guérisons, fruits de la foi. Ce n'est pas soudainement au baptême, mais progressivement que se forma dans l'esprit de Jésus, comme dans celui des disciples, la conviction qu'il serait le Christ (p. 32, 149). — Je ne crois pas, pour ma part, que cette opinion soit improbable. — La morale que Jésus a prêchée, préparation héroïque et désespérée à la fin prochaine d'un monde, ne saurait guère demeurer applicable dans une société organisée en vue de durer.

La seconde partie de l'ouvrage, qui commence au chapitre XI, est beaucoup plus originale que la première. L'étude consacrée au baptême de Jésus est particulièrement intéressante. L'auteur y explique le symbolisme de la colombe, son affinité avec le *Verbe*, le rôle joué par la *Bath Qôl*, ou voix divine, dans les légendes contemporaines, les progrès de la tradition qui firent dater la messianité de Jésus d'abord de sa résurrection, puis de son baptême, enfin de sa miraculeuse conception. Il est bien certain que pour Lactance encore, au commencement du IVe siècle, et, vers le milieu du même siècle, pour le syriaque Aphraates, Jésus n'avait pas toujours été dieu. M. C. traduit le passage célèbre de l'apologiste latin. Il suffit d'en rappeler ici les lignes décisives : « Docuit [Christus] quod Deus unus sit, eumque solum coli oportere ; nec unquam se ipse Deum dixit, quia non servasset fidem, si missus ut deos tolleret et unum assereret, induceret alium praeter unum... Propterea quia tam fidelis extitit... Dei nomen accepit » (*Div. Instit. l. IV, de ver. sap. et relig. c. XIV sub fine*).

La commémoraison du baptême de Jésus fut fixée au 6 janvier par les disciples du gnostique égyptien Basilide ; c'était, il semble, précisément à cette date qu'avait lieu la fête païenne de la bénédiction du Nil. Tout le monde sait qu'en choisissant le 25 décembre pour la célébration de la noël chrétienne, on la faisait coïncider avec la noël plus ancienne de Mithra, *dies natalis invicti Solis*.

Je ne croirais pas que le verset d'Isaïe VII, 14, interprété à travers la traduction inexacte des Septante, fût véritablement le germe d'où serait sortie toute la légende de la conception virginale (p. 194). Mais l'expression trop large dont se sert ici l'auteur est un peu plus loin corrigée (p. 209). D'autre part, la naissance miraculeuse du Christ fut-elle inventée comme un compromis entre la réalité de l'histoire et l'idéalisation excessive que les Docètes faisaient subir à l'humanité de Jésus? C'est ce qu'il est difficile d'affirmer. Là encore il faut reconnaître, sans doute, une des raisons du succès de la légende plutôt qu'une des causes de sa formation. Aussi bien est-ce ainsi que doit être probablement comprise la pensée de l'auteur (p. 228). Il insiste très sagement sur l'eucratisme chrétien de l'époque et le motif païen si répandu de la naissance extraordinaire des enfants divins. Outre les exemples si connus des Dioscures ou de Persée, de Platon, d'Alexandre et de César, l'auteur rappelle la croyance de l'époque à la fécondation par le vent de certaines femelles animales. Des Juifs contemporains de Philon admettaient aussi que Thamar, Sarah, Léa, Rébecca, Sophora avaient été rendues mères des œuvres mêmes de Iahvé. En Luc I, 35, M. C. rend ἐπισκιάζειν par « cacher » ; il l'entend d'une protection spéciale contre le danger que les femmes enceintes étaient censées courir de la part des démons. Ce n'est point, à mon sens, une explication bien naturelle, ni confirmée par le parallélisme que présente le verbe ἐπέρχεσθαι. — On lira avec profit un développement sur le rôle des sœurs, des συνεισάκτοι, compagnes de fidèles qui professaient ne les aimer que spirituellement, ou sur les risques auxquels Paul lui-même, proche, en cela, des Australiens Aruntas, croyait exposées les femmes qui ne cachaient pas leurs oreilles aux démons (p. 233).

En ce qui touche à l'eucharistie, M. C. fait un sérieux effort pour préciser comment Paul en vint à concevoir la communion des fidèles à la chair et au sang du Christ. Est-ce excès de richesse? Ce chapitre souffre, comme plusieurs autres, d'une certaine dispersion, et il n'est pas toujours facile de condenser en quelques lignes l'exubérante pensée de l'auteur.

D'après la tradition la plus ancienne sur la dernière Cène, les paroles : « Ceci est mon corps, etc... » n'ont point dû être prononcées. Le récit de Paul, dans la Première aux Corinthiens, ne nous fait clairement connaître que la révélation qu'il eut à ce sujet, c'est-à-dire, en définitive, le résultat du travail d'élaboration qui s'opéra dans son esprit sur les données plus simples de la tradition. Les Païens et les Juifs, jus-

qu'aux communautés particulières des Esséniens et des Thérapeutes, avaient leurs repas sacrés. Païens et Juifs entraient en communion, par ces repas, avec l'être divin dont ils étaient les commensaux. Il était donc naturel que la cène des Chrétiens fût considérée comme établissant un lien tout particulier entre les fidèles et Jésus. Ils mangeaient ce pain, ils buvaient ce vin que Jésus lui-même avait mangé, avait bu, qu'il prenait encore avec eux, mystérieusement présent au milieu des frères que réunissait son Nom. Le signe de la communion à Jésus ne pouvait que s'identifier de plus en plus avec Jésus lui-même, d'autant plus que les repas sacrés des païens comme des juifs étaient une participation aux victimes, et que Paul attribuait à la mort du Christ un rôle expiatoire. C'était ici par le pain et par le vin, comme ailleurs par la chair et dans le sang de la victime, que se liait la fraternité des fidèles entre eux et avec le commensal divin. Les éléments matériels du repas sacré étaient donc aisément susceptibles de prendre une valeur plus haute. Ainsi s'opère la fusion de deux courants d'idées, celui qui voit, dans la communion, une union avec le Christ par les aliments partagés entre lui et les siens, et un courant d'idées plus universel, d'après lequel, dans les repas sacrés, c'est la participation à la victime qui établit le contact avec le divin. Les fidèles devaient trouver à la fois, dans la réception du pain et du vin, l'union à Jésus commensal et à Jésus victime. Le récit du dernier souper du Christ, d'après Paul, n'est que la dramatisation de ces idées. — On peut trouver, dans ses grandes lignes, une telle construction correcte.

Avec son habituelle sagesse, M. C. ne se laisse pas entraîner à contester l'historicité substantielle du récit de la Passion. Cela ne l'empêche naturellement pas d'y découvrir de nombreux traits apocryphes, et d'écarter, avec les hésitations de Pilate, la comparution de Jésus devant Hérode. D'après la tradition la plus ancienne, à laquelle fait écho un passage des Actes, XIII, 31, ce seraient les ennemis du crucifié et non ses disciples qui se seraient chargés de sa sépulture. Il y a là un argument non méprisable en faveur de ceux qui contestent, avec Loisy, l'historicité de la démarche de Joseph d'Arimathée auprès du procurateur, et le pieux ensevelissement du corps de Jésus. — M. C. place naturellement en Galilée la première apparition du ressuscité, une vision contagieuse de Pierre. — Les pages consacrées à Marcion et à la conclusion sont précédées d'une bonne étude sur l'évolution du baptême chrétien.

L'auteur a derrière lui vingt années de travail consacrées à l'histoire

des cinq premiers siècles. Aussi sa documentation, fort exacte[1], est-elle des plus étendues. Elle lui permet d'opérer, entre les phénomènes chrétiens et ceux qui ont été observés dans d'autres religions, des rapprochements nombreux, souvent instructifs par leur nouveauté au moins relative. Combien, par exemple, ont lu le récit des guérisons où Jésus fait usage de salive (Mc VII, 31-36, VIII, 22-26) sans se douter que les musulmans et certains peuples non civilisés attribuaient également à la salive de Mahomet, de leurs chefs, une vertu bienfaisante ou terrible.

La curiosité de ces détails ne doit point faire oublier la véritable portée du livre. Elle consiste en ce que la place du christianisme y est simplement et clairement indiquée, parmi les autres formes imparfaites et mêlées de la pensée et du sentiment religieux. Telle quelle, toutefois, la religion que s'efforcent actuellement de vivre maints paysans d'Espagne ou d'Irlande vaut mieux pour eux que les superstitions grossières dans lesquelles ils retomberaient fatalement, s'ils venaient à perdre soudain tout ce qu'ils ont de foi chrétienne. C'est là une remarque de M. Conybeare. Qui n'en sentirait la justesse?

FIRMIN NICOLARDOT.

H.-J. HOLTZMANN. — **Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Dritte neubearbeitete Auflage besorgt von** W. BAUER (*Hand-Commentar zum Neuen Testament, IV*). — Tübingen, 1908, J. C. B. Mohr (Siebeck), 1 vol. in-8°, de 504 pages. — Prix : 9 m. 75.

L'éloge des Commentaires de M. Holtzmann n'est plus à faire. Tous ceux qui se sont occupés d'exégèse connaissent la précision de ses analyses, l'étendue de son érudition, l'extrême exactitude avec laquelle il rend compte des diverses opinions émises par les critiques. Il suffira donc de signaler la troisième édition du quatrième volume de son *Hand-Commentar*, consacré aux écrits johanniques. La première édition avait paru en 1891, la seconde en 1893. Il suffit de rappeler que depuis

1) Je ferai une petite réserve sur la dernière ligne de la page 266. Le catholique ne croit pas « mastiquer » la chair du Christ. *Signi tantum fit fractura*, comme dit saint Thomas d'Aquin et comme chante l'Église dans l'hymne didactique qu'elle lui a empruntée. Il est vrai que le langage d'un saint Jean Chrysostôme est beaucoup plus réaliste (in Jo. Hom. XLVI, 3).

cette date ont paru sur les écrits johanniques des travaux aussi importants que ceux de Jean Réville, Loisy, Baldensperger, Bousset, Joh. Weiss, Grill, Kreyenbühl, Zahn, pour montrer combien une nouvelle édition du commentaire de Holtzmann était devenue nécessaire. L'auteur absorbé par la préparation d'une réédition de sa théologie du Nouveau-Testament a confié à M. W. Bauer, privat-docent à Marbourg, le soin de reviser son commentaire. Celui-ci s'est acquitté de cette tâche délicate d'une manière qui lui fait le plus grand honneur. Il a conservé le texte de Holtzmann en y introduisant toutes les additions rendues nécessaires par les publications de ces quinze dernières années. Une innovation heureuse est à signaler. Au commentaire, M. Bauer a joint une traduction du texte expliqué. Il a ainsi bien facilité l'usage de son livre.

La tendance et l'esprit du commentaire sont restés les mêmes. Le caractère théologique de l'évangile est nettement reconnu ; cependant les auteurs admettent qu'à côté des faits empruntés aux synoptiques, il peut y en avoir qui viennent d'autres sources (p. 26).

Sur la ligne qui réunit les deux extrêmes en matière de critique johannique, Zahn et Loisy, il faudrait mettre le commentaire de Holtzmann-Bauer plus près de Loisy que de Zahn, moins près cependant de Loisy que Jean Réville.

La nouvelle édition du commentaire de Holtzmann nous paraît devoir rendre aux exégètes des services considérables. La question johannique est de nouveau à l'ordre du jour. Wellhausen vient de publier un petit volume sobre, mais plein de faits, dans lequel il attire l'attention sur un certain nombre de contradictions qui se trouvent dans le récit johannique et qui, d'après lui, ne peuvent être expliquées que par l'hypothèse de couches diverses dans la narration. Il y a dans son livre ample matière à discussion. On peut, sans risquer de se tromper, affirmer que les exégètes qui aborderont l'étude des problèmes signalés par l'éminent critique de Goettingue auront constamment en main le commentaire de Holtzmann-Bauer. Ils y trouveront un tableau exact du travail accompli sur les écrits johanniques et par là même la possibilité de pousser ce travail encore plus loin.

MAURICE GOGUEL.

Firmin Nicolardot. — **Les procédés de rédaction des trois premiers Évangélistes.** — Paris, Fischbacher, 1908. 1 vol. in 8° de xxiv-315 pages.

Un juge dont la compétence est universellement reconnue, M. H.-J. Holtzmann a écrit dans la *Theologische Literaturzeitung*[1] : « A côté du commentaire de Loisy et de quelques publications des deux Réville, le travail de Nicolardot est la meilleure contribution que la science française ait apportée à la solution du problème synoptique ». On ne peut que souscrire à ce jugement. M. Nicolardot n'a pas fait preuve seulement de grandes qualités d'exécution, d'une connaissance approfondie de l'exégèse contemporaine, d'une grande sagacité critique, d'un jugement sûr et indépendant. La critique lui devra quelque chose de plus qu'un progrès dans la voie dans laquelle elle marchait. Le nom de M. Nicolardot restera attaché à une nouvelle position du problème. Il a pris la question synoptique d'un côté très différent de celui par où on la prend d'habitude et par là il l'a éclairée d'un jour tout nouveau. Reprenant une série de faits déjà observés, il les a groupés d'une manière toute nouvelle, il en a tiré des conclusions qu'on n'avait pas aperçues avant lui, du moins avec la même précision, et par là, il a montré qu'elles avaient plus d'importance qu'on ne leur en prêtait d'ordinaire.

Les critiques des évangiles font porter en général leur attention sur les faits rapportés, ils s'attachent à suivre les transformations que les récits ont subies en passant d'un évangile à l'autre, ils tentent de prolonger les lignes ainsi découvertes afin de retracer l'évolution de la tradition et de reconstituer sa forme primitive. M. Nicolardot ne songe pas à contester la légitimité et l'utilité de ces recherches. Il s'est proposé de les vérifier et de les compléter en soumettant leurs résultats à une contre-épreuve. Il essaye pour cela d'aborder un autre problème et de s'intéresser avant tout, non pas aux récits, mais aux narrateurs. Il veut rechercher si chacun d'eux n'a pas ses habitudes propres qu'il suit d'une manière à peu près constante dans la reproduction des récits empruntés aux narrations antérieures. On ne peut méconnaître *a priori* que l'idée qu'a eue M. Nicolardot était ingénieuse et, quand on a lu son livre, on voit qu'elle était parfaitement justifiée et qu'il y a bien des procédés de rédaction propres à chacun des trois premiers évangélistes et que la

1) 1909. Col. 6.

connaissance de ces procédés peut être fort utile à l'historien et au critique.

Étudiant les synoptiques au point de vue de leurs procédés de rédaction, M. Nicolardot ne pouvait suivre l'ordre chronologique. Il devait commencer, en effet, par ceux des évangélistes chez lesquels les procédés de rédaction sont, sinon plus importants, du moins plus faciles à mettre en lumière, c'est-à-dire par les évangélistes postérieurs Mathieu et Luc. La comparaison de leurs récits avec ceux de Marc qui leur sert de source permet de saisir sur le vif leurs procédés de rédaction. Aussi les deux premières parties du livre sont-elles consacrées à Mathieu et à Luc, la troisième seulement à Marc.

C'est cette troisième section qui constituait la partie la plus délicate de la tâche de l'auteur. Ici, il ne suffit pas de comparer des textes parallèles pour établir, en quelque sorte objectivement, de quelle manière les évangélistes ont élaboré les narrations de leurs devanciers. Il faut que l'analyse décèle dans le corps même de chaque récit ce qui peut être primitif et ce qui paraît avoir été ajouté pour modifier le récit de la source et lui permettre d'être introduit dans le plan de l'évangéliste. M. Nicolardot a fait ce travail d'une manière fort judicieuse. On peut seulement lui reprocher de n'avoir pas poussé l'analyse assez loin, encore faut-il tenir compte de ce fait qu'il ne pouvait dans un livre consacré aux procédés de rédaction des trois premiers évangélistes traiter en détail le problème du second évangile. Je crois que sur certains points, par exemple sur le récit de la passion on peut arriver à des résultats plus précis que les siens[1].

En terminant, je tiens à dire encore une fois tout le bien que je pense de l'étude de M. Nicolardot. Elle a fait faire un pas en avant à la critique évangélique, mais surtout elle a ouvert une voie nouvelle. D'autres s'y avanceront peut-être plus loin que ne l'a fait M. Nicolardot mais il gardera le mérite d'avoir été un initiateur[2].

MAURICE GOGUEL.

1) C'est ce que j'ai essayé de faire dans mon livre sur l'évangile de Marc composé avant celui de M. Nicolardot, mais paru après.

2) Je note ici quelques observations de détail. Pourquoi dans les textes où les disciples s'adressent à Dieu M. N. traduit-il une deuxième personne du singulier par une deuxième personne du pluriel, par exemple p. 124, 128, 129, 143? Quelques inexactitudes se sont glissées dans l'index bibliographique. Harnack, *Die Mission*... a paru à Leipzig et non à Giessen. Le titre de l'ouvrage d'A. Meyer est *Die Muttersprache Jesu*. Nestle n'a pas écrit une *Einführung*

A. Gazier. — **Une suite à l'histoire de Port-Royal... Jeanne de Boignorel et Christophe de Beaumont** (1750-1782). — P., Société française d'imprimerie et de librairie, 1906, 1 vol. in-12, avec portraits, 348 pp.

C'est le récit de la lutte soutenue au XVIII[e] siècle par les religieuses hospitalières de la Miséricorde de Jésus, établies au faubourg Saint-Marceau, rue Mouffetard, contre l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont. « Ces religieuses, — dit M. Gazier, — étaient animées du même esprit que celles de Port-Royal des Champs. En leur qualité de dames Augustines, de filles de saint Augustin, elles voyaient avec chagrin le triomphe du molinisme. La Bulle *Unigenitus* leur inspirait, comme aux Carmélites, aux Calvairiennes et aux Bénédictines du Val-de-Grâce une véritable répulsion, et si le souci de leur devoirs envers les pauvres ne les eût retenues, peut-être se seraient-elles jointes, elles aussi, aux milliers de prêtres, séculiers ou réguliers, qui refusèrent de souscrire à la condamnation de Quesnel. » Laissées en paix jusqu'en 1752, elles commencèrent alors d'être inquiétées par un supérieur et un chapelain trop zélés, qui agissaient probablement à l'instigation de l'archevêque de Paris. Celui-ci, « saint homme étroit et fanatique », dit M. Gazier, s'appuyait sur Marie Leczynska, sur le Dauphin et la Dauphine, sur les Jésuites principalement. Mais disons aussi ce que M. Gazier omet de dire, de peur sans doute d'avoir l'air de surfaire l'intérêt de son sujet : c'est que les événements de l'année 1750 avaient porté à l'état aigu presque tous les conflits assoupis, entre le Jansénisme gallican et l'Ultramontanisme, entre l'Église et l'État, entre le Parlement et le trône, entre la philosophie incrédule et la religion. Dès la fin de 1751, un certain nombre de religieuses de l'Hôpital général, et spécialement de la Salpêtrière, avaient été expulsées, mais le Parlement les avait vengées en refusant d'enregistrer, sans des changements notables, un règlement

in das Neue Testament mais une *Einführung in das griechische Neue Testament*. Les articles de *Jean Réville* sur les origines de l'Eucharistie ont paru en 1907 et 1908. L'étude sur les principaux problèmes de la vie de Jésus est de Otto, non de Paul-Wilhelm Schmiedel. Le titre complet de la brochure de Wernle est *Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus*. *L'introduction au N. T.* de Zahn parue en 1903 est la troisième édition. Enfin, il fallait indiquer que, dans l'histoire du canon du même auteur, deux volumes seulement sur trois ont paru.

nouveau de l'Hôpital. A Saint-Étienne du Mont, l'affaire des billets de confession recommençait, donnant au Parlement l'occasion de présenter à la cour, sous forme de remontrances, de vigoureuses investives contre la Bulle, et de rendre un arrêt où l'archevêque de Paris était dénoncé comme l'auteur du schisme. A cette remontrance, 82 évêques répondaient par une lettre non moins véhémente, et Benoît XIV par la Bulle *Militantis*. C'est donc à la grande histoire que se rattache par son origine l'épisode que M. Gazier tire de l'oubli; nous avons ici un cas particulier d'une lutte plus vaste.

M. Gazier, comme toujours quand il s'agit du Jansénisme, est le mieux documenté qui se puisse. C'est à l'aide de documents originaux qu'il raconte, et fait revivre, cette insurrection prolongée de nonnes augustiniennes, à l'aide des pièces recueillies « au jour le jour », de 1750 à 1785, par Louis Adrien Le Paige, avocat au Parlement et bailli du Temple, — pièces officielles, pamphlets, lettres. Parmi ces lettres (autographes), il y en a tout un lot de très remarquables, celles de la sœur Saint-Louis, Marie Jeanne Thébault de Boisgnorel, que M. Gazier n'hésite pas à appeler une « Sévigné de couvent. » Je demanderais à réfléchir avant d'aller jusque là, mais il faut convenir que cette ancienne élève de Saint-Cyr n'est pas une indigne contemporaine de la duchesse de Choiseul et de Mme Geoffrin.

Ce que nous devons retenir, au fond, pour l'histoire religieuse de ce long conflit des hospitalières du faubourg Saint-Marceau avec l'autorité diocésaine, c'est, d'abord, l'importance que les prélats dirigeants de l'Église française attachaient, avec un entêtement qu'on peut trouver bien étroit, vu les circonstances, à maintenir le plus pur esprit d'orthodoxie sur les questions de la Grâce et de la Liberté même chez des religieuses garde-malades. Mgr de Beaumont fit jusqu'à douze tentatives pour faire exiler la mère Saint-Louis : que de temps perdu, quand il avait à penser aux Encyclopédistes, à Voltaire et à Jean-Jacques Rousseau !

.... C'est, ensuite, que les rigueurs de cette intolérance n'étaient plus accueillies alors par la Cour avec la même complaisance qu'autrefois, et que l'influence des Jansénistes dans les conseils du pouvoir était souvent efficace. Les douze projets de « lettres de cachet » de M. de Beaumont aboutirent à douze échecs successifs; bien plus, l'intransigeance de l'archevêque de Paris fut l'occasion de son propre exil à Sarlat. Un appel du même prélat au Saint-Siège en 1765 n'aboutit pas davantage, tandis qu'au contraire celui qu'interjetèrent les religieuses auprès de

Mgr de Montazet, archevêque de Lyon, réussit. Le « primat des Gaules » leur donna raison contre le chef du diocèse de Paris.

La lutte racontée par M. Gazier n'a donc pas le tragique des glorieuses défaites de Port-Royal au XVIIe siècle. Elle n'en a pas, non plus, le grand air continu. Non pas, bien entendu, qu'il n'y ait de temps en temps de graves et éloquentes paroles prononcées. Les conseillers des religieuses, — Molé, Le Paige, — retrouvent quand il le faut les accents des « messieurs » d'autrefois, pour défendre l' « innocence persécutée, » et le droit à la résistance de ce qui est pour eux le pur esprit chrétien. La sœur Saint-Louis sait, au besoin, d'une plume simple et forte, déclarer quelle est « prête au martyre. » Mais il y a, tout de même, autour d'eux, et en eux peut-être, quelque chose de changé. Ce n'est plus l'atmosphère de la mère Angélique et de Pascal, et il y paraît. Sans doute, les mêmes gestes de dévouement et de constance, se renouvellent, se répètent. En 1757, un certain abbé Fourgon vint donner secrètement la communion aux Hospitalières, contre la défense de l'archevêque, tout de même qu'en 1665, M. Claude de Sainte-Marthe l'était venu donner aux religieuses de Port-Royal, escaladant nuitamment, l'hostie en main, les murs de clôture. Mais le second de ces actes d'héroïsme fut beaucoup moins romanesque que n'avait été le premier. Et aussi, la façon dont la sœur Saint-Louis en parle. Le confesseur qui venait dans les ténèbres porter l'Eucharistie aux sœurs excommuniées, jamais, je pense, Jacqueline Pascal ne l'eût qualifié de « sacré hibou ».

A. Rébelliau.

Georges Pellissier. — **Voltaire philosophe.** — A. Colin, 1908, in-12e, 305 pp.

Les livres de ce genre deviendront de plus en plus utiles. De plus en plus, à mesure que le passé s'allonge, nous aurons besoin, surtout pour les écrivains qui ont beaucoup produit, de répertoires où nous puissions trouver les états successifs de leur pensée et les textes qui les expriment, sans avoir besoin de toujours compulser à nouveau leurs œuvres complètes. Je crois que les recueils que l'on appelait autrefois « l'*Esprit* » d'un auteur redeviendront forcément à la mode, s'ils savent répondre au besoin que je signale. L'idéal serait, assurément, d'avoir de simples recueils de textes, classés soit méthodiquement, sous des titres d'idées comme les petits livres du XVIIe et du XVIIIe siècle que je rappelle, soit

chronologiquement, avec des index bien faits. Seulement, de tels dictionnaires ne satisferaient que les travailleurs. Pour atteindre le grand public, une présentation plus élégante est nécessaire, et rien n'empêche de faire comme a fait M. Pellissier : d'encadrer dans des chapitres bien construits et dans une exposition suivie et critique le plus de citations possible. Mais qu'il soit bien entendu que ces citations, ces textes sont l'essentiel. Pour être, en apparence, peu glorieux, le labeur n'est pas petit de condenser ainsi sous un volume restreint la « quintessence » d'une grande et longue pensée; de recueillir, à travers ces écrits nombreux et variés, toutes les déclarations importantes, toutes les données qui comptent; de n'admettre que les nécessaires, et, cependant, d'en prendre assez pour que le lecteur ait le sentiment de la proportion relative des différentes idées d'un auteur. Ce recensement, ce tri et ce dosage seront appréciés des connaisseurs.

C'est là ce que M. P. s'est proposé, je crois, pour Voltaire et, dans une large mesure, il y a réussi. Il n'est pas de côtés de la pensée, si multiple et si alerte, de Voltaire qu'il ait omis ; il n'est guère de textes notables du grand écrivain que nous ne retrouvions dans son livre. Dans la partie « religieuse » qui, seule, nous intéresse ici, je n'ai remarqué qu'une omission. Sur le Protestantisme, les textes cités du *Siècle de Louis XIV* et de la *Correspondance* sont insuffisants. Et précisément quelques-uns de ces textes sont de nature à atténuer considérablement le sens de la phrase que M. Pellissier rappelle (p. 156) comme une espèce de conclusion des jugements de Voltaire sur l'essence du protestantisme : « C'est peut être celle de toutes (les religions) que j'adopterais le plus volontiers, si j'étais réduit au malheur d'entrer dans un parti. » Il est parfaitement sûr que Voltaire eût été, au XVIIIe siècle, serait même au XXe, un fort mauvais protestant. Il ne témoigne au Protestantisme un peu de bienveillance que parce qu'il s'imagine que le Protestantisme est tout prêt à cesser d'être une « religion » pour n'être qu'une « morale. »

Cette idée, que la religion ne doit, ne peut être que de la morale, c'est l'idée maîtresse, fondamentale et perpétuelle de Voltaire, et M. P. le met bien en lumière (p. 160). Peut-être ici n'accumule-t-il pas assez de textes pour nous en donner fortement l'impression. Et peut-être, du reste, est-il un peu égaré sur ce point par la sympathie, dont il ne se défend pas, pour les opinions et la personne de Voltaire. Il veut que Voltaire n'ait pas été irreligieux (p. 63-64). Homme du XIXe et du XXe siècle, dont il comprend au mieux les tendances, il lui déplairait que Voltaire

eût été complètement dénué de ce sentiment religieux dont nous apprécions mieux que les philosophes d'avant la Révolution la nature, les racines, la vitalité et la valeur. Il soutient donc que Voltaire a été « religieux » ; que, sans rien avoir d'un mystique, sa « religion » ne procède cependant pas de sa seule intelligence ; qu'elle est « bien une religion et non une philosophie purement rationnelle » (p. 65). Voilà qui n'est pas facile à démontrer, et je ne trouve point que M. P. y réussisse. Ce n'est pas, en effet, parce que Voltaire, en écrivant à M. Coutant d'Orville en février 1766, à une date où il est fort préoccupé de l'attitude désormais nettement religieuse et sentimentale de J.-J. Rousseau, assure son correspondant que « ce qu'il dit de Dieu part de son cœur.. ; » ce n'est pas parce que, dans le *Dictionnaire philosophique* (article Amour de Dieu), Voltaire parle de ses « élans » vers l'éternel architecte de l'univers, — ce n'est point pour ces mots et ces phrases que l'on peut dire qu'il fut foncièrement religieux.

M. Lanson, après bien d'autres, a excellemment défini le Dieu de Voltaire ; « hypothèse nécessaire, il s'installe dans l'esprit comme la notion de l'atome. Ce n'est point une réalité mystique. » Or, un Dieu qui n'a rien de mystique n'est pas un Dieu, et un homme « qui n'a rien de mystique », n'est pas religieux. Qui se contente de ce qui paraît bien avoir été le résidu de la religion de Voltaire, c'est-à-dire de croire que nous tenons de Dieu « la conscience du bien et du mal », n'est pas religieux. Et d'être si persuadé que « Dieu ne se cache point », n'est pas du tout un symptôme de religiosité : tout au contraire.

Je ne dis pas pourtant que Voltaire ne sente pas, au moins par instants, l'importance de la question religieuse. Il lui arrive de dire sérieusement (Pellissier, p. 63) que « le choix d'une religion est son plus grand intérêt. » Mais je voudrais être sûr qu'il n'affiche pas cette préoccupation dévote surtout quand il écrit à des gens graves et pieux (cf. lettre du 2 sept. 1770 à la duchesse de Choiseul, Pellissier, p. 4). La vérité est que ce « grand intérêt » ne l'empêche pas de dormir, qu'on me passe l'expression, et qu'il tient fort peu de place dans sa vie. Et cela est d'autant plus remarquable qu'en vertu de ses opinions philosophiques, Voltaire pourrait être disposé logiquement à donner plus de place, ou au moins à être plus indulgent à la foi. Ainsi que le remarque, avec une judicieuse insistance, M. Pellissier (p. 6 et *passim*), nul philosophe ne marqua jamais avec plus de vivacité les bornes de notre entendement et ne souligna avec plus de colère les preuves ridicules de sa présomptueuse faiblesse. Il est l'ennemi né et juré, le haïsseur et le contempteur

de tous les métaphysiciens ; il l'est dès 1730-1734, car son *Traité de métaphysique* n'est qu'un traité contre la métaphysique ; il n'a pour Descartes et pour Leibniz, pour Malebranche et pour Spinoza, pour Platon et pour Aristote que des emportements et des injures. Mais ce n'est pas à comprendre et à excuser la croyance que le conduit ce sceptique dédain de la métaphysique. C'est à marquer à la raison ses limites et sa fonction normale. Tout ce qu'il lui demande, c'est de ne pas prévariquer, de rester humble et positive, de ne pas se départir des principes ni des procédés de la « saine logique » et du « bon sens vulgaire ». Il a peur de la raison d'un Leibniz ; il ne goûte que la raison de « M. Clair ». Il interdit à l'homme de se plonger dans des spéculations obscures, baroques, subtiles. Sans doute, Brunetière a eu tort de dire, M. Pellissier l'observe justement, que Voltaire n'a pas eu le sentiment de l'inconnaissable et du mystère ; mais il a bien raison d'affirmer que ce sentiment ne l'a conduit à comprendre et à respecter ni la résignation de la foi ni la hardiesse de la métaphysique. Or, cette intelligence et ce respect sont d'indispensables éléments de l'esprit religieux.

Il m'est également impossible d'adhérer à toute l'indulgence de M. P. pour les violences et les injustices de Voltaire dans sa polémique contre les religions. « Distinguons, dit M. P. (p. 74), l'historien du polémiste. » Cette distinction me paraît dangereuse. Tant pis pour la polémique si elle ne sait pas réussir en employant les moyens de l'histoire. Tant pis pour les pamphlets ou les *tracts*, pour les brochures de propagande ou les feuilles de combat, qui exagèrent ou qui tronquent les faits, qui dénaturent le vrai pour la plus grande gloire ou la plus grande utilité d'une cause, si bonne qu'elle puisse être. « Doit-on, plaide M. Pellissier, doit-on demander à Voltaire qu'il ait de la sympathie pour une religion qu'il s'attacha pendant toute sa vie à combattre ? » Pourquoi pas ? Sans demander à personne de renoncer à ses antipathies, on doit, on peut demander à tout le monde d'être juste ; et, en outre, aux grands esprits, on peut demander davantage. On peut leur demander, même pour les idées ou les institutions qu'ils détestent, même en les combattant et en cherchant à les détruire, de reconnaître ce qu'il y a de bon en elles, d'apercevoir ce qu'elles contiennent de positif, d'avoir cette clairvoyance sympathique de l'œuvre faite « dont Renan faisait l'âme même de l'histoire ». Ce n'est pas la peine d'être un grand esprit si l'on n'est pas un esprit plus fort, plus perspicace et plus large.

En revanche, M. P. a grandement raison d'insister (p. 80 sqq.) sur la valeur solide, trop souvent méconnue, de la documentation et de

l'argumentation historique de Voltaire en beaucoup de points de sa polémique anti-chrétienne ; et il indique en note (p. 86-87) sommairement (il n'entrait pas dans son dessein d'y insister) à quels devanciers Voltaire est redevable d'une partie, de la plus grande partie de son érudition critique.

Une autre idée sur laquelle M. P. insiste très justement (p. 100-101), c'est que l'animosité anti-catholique, anti-chrétienne, ne date pas chez Voltaire de 1762, comme Condorcet l'affirme, et ne dérive pas, comme Brunetière a paru l'insinuer, de sa jalousie contre Rousseau. Dès 1720-1725, son incrédulité est déjà combative (voyez les textes cités par Lanson, *Voltaire*, p. 32-36), agressive même et propagandiste. En somme, Voltaire n'a pas varié dans son opposition raisonnée aux religions. Où il a varié, c'est dans les manifestations de cette opposition, manifestations parfois contradictoires d'aspect, et qui changeaient suivant les circonstances et les milieux où il se trouvait. Et précisément, ce qui eût rendu le livre de M. Pellissier encore plus utile, ce qui l'eût conformé plus encore à l'idéal, que je traçais plus haut, d'un inventaire de la pensée voltairienne, c'eût été plus de chronologie, une attention encore plus exacte et plus abondante à marquer les dates des textes, à indiquer aussi soit les faits de l'histoire générale, soit les incidents de la vie de Voltaire qui expliquent les variations, les évolutions, les accroissements ou les diminutions de sa pensée.

A. Rébelliau.

Frédéric Lachèvre. — **Voltaire mourant. Enquête faite en 1778 sur les circonstances de sa dernière maladie,** publiée sur le manuscrit inédit et annotée... suivie de *Les quatrains du Déiste ou l'Anti-bigot* [et de] *Voltaire et Des Barreaux*. — Champion, 1908, 1 vol. gr. 8° (tiré à 501 exemplaires), 208 pp.

Le volume de documents que publie M. F. Lachèvre, — auteur estimé d'une fort utile *Bibliographie des recueils collectifs de poésie publiés de 1600 à 1900* et d'un livre consciencieux sur *Jacques Vallée des Barreaux*, — concerne à plusieurs titres l'histoire religieuse française.

« Les archives poétiques de la libre pensée en France se réduisent à fort peu de chose », dit avec raison M. L. (p. 101). Et de là, l'intérêt de ces *Quatrains du Déiste*, composés vers 1622, on ne sait par qui, sous a forme alors très en vogue (p. 102, n. 1) du quatrain, sous le titre

de *l'Anti-Bigot ou le faux dévotieux*, et que M. L. publie pour la première fois, au moins intégralement. Car ils n'ont probablement pas été imprimés. Ils circulaient, sans doute, manuscrits, clandestinement. Le P. Mersenne, dans son *Impiété renversée* (1624) les avait tous résumés, commentés ou réfutés, mais il n'en avait cité qu'une dizaine sur cent-six. Avons-nous là le « Catéchisme du Libertin au XVIIe siècle » et, comme le conjecture M. L., un écrit de vulgarisation, visant le grand public ou le petit peuple? Le style en est bien abstrait et bien philosophique :

> Que si tout est essence en la Divinité
> Et tous ses attributs y ont leurs différences,
> Serons-nous pas réduits à cette absurdité
> De confesser en elle autant de subsistances?
>
> (Quatrain 41. Cf. 19, 46, etc.)

A noter que ce « libertin » se défend d'être athée; qu'il prétend combattre l'irreligion; qu'il se vante d'être « le seul observateur de la vraie religion », parce qu'il « adore Dieu en vérité » et d'une façon désintéressée :

> Le Déiste en repos agit tant seulement
> Pour l'amour du bien même et non pour le salaire
> Proposé par les lois, — sachant assurément
> Que la vertu n'est point servile et mercenaire.
>
> (Quatrain 10e.)

Ce qu'il attaque surtout, c'est le dogme de l'Enfer :

> ...Masqué et supposé tourment
> Dont les religions maintiennent leur empire :
>
> (Quatrain 72e. Cf. 67.)

c'est la conception d'une morale trop rigoureuse (quatrain 41-42), d'une justice divine trop exigeante, et la nécessité d'un combat contre la nature :

> S'il nous faut espérer qu'au-delà du trépas
> Des délices du Ciel nous aurons jouissance,
> Pourquoi ne prendrons-nous de celles d'ici-bas,
> Attendant celles-là, l'usage et connaissance?
>
> (Quatrain 95.)

Et ainsi s'affirment à la fois, dans cet écrit curieux, le mélange des deux tendances stoïcienne et épicurienne, avec prédominance de la seconde, qui compose l'incrédulité anti-chrétienne du XVIIe siècle.

Dans une autre partie de ce volume (p. 137-183), M. L. étudie, à propos d'une lettre inédite de l'abbé d'Olivet à Voltaire, la question de sa-

voir si le fameux sonnet du « Pénitent » attribué communément à Des Barreaux,

Grand Dieu, tes jugements sont remplis d'équité...

n'est pas de l'abbé De Lavau. Il paraît résulter de la dissertation de M. L. qu'il n'y a pas lieu, comme le voulait Voltaire, de l'ôter à Des Barreaux.

Le reste du recueil est consacré à la publication d'une enquête faite en 1778 sur « les circonstances de la maladie et de la mort de Voltaire », document inédit dont M. Lachèvre est propriétaire. Cette « enquête » fut faite par un prêtre catholique (qui pourait bien être, quoique M. L. n'adopte pas cette hypothèse, M. Bigex, vicaire général d'Annecy), à la demande d'un évêque, lequel, « à la veille de parcourir son diocèse, » désirait se servir du « tableau de Voltaire mourant dans les horreurs du désespoir » comme d'une arme pour combattre « ses maximes et ses disciples ». Mais cet évêque exigeait d'être documenté avec « prudence » et « exactitude ». Son informateur lui garantit que « la délicatesse dans le choix des preuves, la réserve à n'admettre que celles qui portent le caractère de la vérité » ont « dirigé ses pas », et il ajoute que « pour parvenir à ce but, il lui a fallu « déchirer quantité de voiles », ce fait récent étant déjà « couvert par l'Esprit de ténèbres de nuages aussi épais » que ceux dont est enveloppée la mort de Julien l'Apostat. Beaucoup de témoins mentent, et d'autres ne parlent pas.

Je ne pense pas qu'à présent, pour les gens sérieux de quelque opinion qu'ils soient, la question de savoir de quelle façon mourut Voltaire ait l'importance qu'elle eut aux yeux des contemporains. On peut flétrir tant que l'on voudra ou excuser comme l'on pourra les grimaces plus ou moins « simiesques » (le mot est de M. Lanson) de Voltaire mourant : il ne viendra pas à l'esprit d'une personne raisonnable de tenir grand compte, pour la psychologie d'un homme, de la façon dont il meurt à quatre-vingt-quatre ans. Jamais surtout elle ne lui fera grief des défaillances physiques de la dernière heure, et les croyants eux-mêmes, malgré le *De mortibus persecutorum*, hésiteront à voir dans les aberrations emportées ou répugnantes, dont Voltaire donna le spectacle, une preuve de la vengeance divine ; les personnes les plus religieuses, surtout quand elles ont un tempérament vigoureux ou, comme Voltaire, une nervosité vivace qui se débat contre la mort, ne sont pas exemptes plus que les autres des humiliations, navrantes ou vilaines, de l'agonie. Les indignations et les dégoûts de Tronchin prouvent plus de zèle dévot que de générosité professionnelle.

Ne retenons du texte publié par M. Lachèvre que quelques faits précis : — Voltaire, mort le 30 mai, a conservé « sa tête et sa raison », jusqu'au 28 ou 29. Le jour même de sa mort, il refusa sans hésitation de parler au curé de Saint-Sulpice, l'abbé Gaultier, que l'abbé Mignot était allé chercher, comme de la part de Voltaire lui-même (p. 60-61-64). A une âme religieuse, cette « impénitence finale » peut sembler horrible, mais ni Pascal, je pense, ni Bossuet, ni Bourdaloue n'eussent regretté qu'aux hypocrisies indécentes dont Voltaire avait égayé ou attristé plus d'une fois ses contemporains, par peur des persécutions de l'Église, il n'ait pas ajouté, au moment de rendre le dernier soupir, la suprême bouffonnerie d'une invraisemblable conversion.

A. Rébelliau.

Georges Weill. — **Histoire du catholicisme libéral en France** (1828-1908). *Bibliothèque d'histoire contemporaine.* Un vol. in-16, 312 pages. — Paris, Alcan, 1909. Prix : 3 fr. 50.

La Bibliothèque d'histoire contemporaine a publié sur les rapports de l'Église et de l'État en France au xixe siècle un important ouvrage de M. Debidour dont nous avons rendu compte ici même (t. LVI, p. 122-124 et t. LIX, p. 369-371). L'éditeur a voulu compléter cette histoire par une étude intérieure sur le catholicisme français pendant la même période : tel est le but de l'ouvrage de M. Weill.

Deux œuvres également scientifiques pouvaient difficilement différer davantage. Tandis que M. Debidour se complait dans une narration mouvementée, les portraits et les appréciations, M. Weill expose avec la plus brève sobriété des faits et des textes bien choisis. La première manière peut sembler parfois trop personnelle, la seconde n'est pas toujours assez vivante. A lire M. Weill, on ne connaît pas l'âpreté des luttes qui ont mis aux prises les partisans des traditions passées avec ceux de leurs coreligionnaires qui étaient plus ou moins imbus du rationalisme moderne dans leurs idées politiques et sociales. L'auteur a soigneusement étudié les œuvres passionnées des uns et des autres, il en a extrait de précieuses citations qui servent à situer exactement et authentiquement les hommes et les partis, mais il a trop négligé les citations caractéristiques qui pouvaient faire revivre les antagonistes et il n'a pas mis assez en lumière l'influence qu'ont eue certains d'entre eux et l'importance de leur rôle.

Çà et là, on peut relever quelques légères inexactitudes. Par exemple, à la page 268, l'auteur appelle « un moine », le père Hecker qui fonda une société religieuse ayant le minimum des constitutions congréganistes; le terme désigne au contraire le maximum des engagements. L'abbé Klein est présenté comme le traducteur de la vie de ce personnage, alors qu'il n'est que l'auteur de la préface qui la présenta au public français. Il ne faut pas juger du livre par cette page, le critique le plus hostile n'arriverait pas à dresser une longue liste d'erreurs dans cette œuvre si consciencieuse.

Deux assertions de la conclusion semblent peu fondées.

D'abord, l'auteur compare aux jansénistes restant dans l'Église, même quand elle leur prodiguait ses rigueurs, les libéraux « modernistes » actuels. La comparaison ne vaut pas pour tous les modernistes. Les jansénistes étaient incontestablement chrétiens; il y a présentement dans l'Église des libéraux intellectuels qui ne sont ni théistes, ni déistes, mais athées ou positivistes. Pour ceux-là, est-ce bien « à tort », que leurs adversaires les accusent de « mauvaise foi »?

L'auteur dit également que « le catholicisme libéral n'a jamais eu en France de nombreux adhérents ». Les adhérents militants ont peut-être été peu nombreux, mais ceux qui ont pratiqué le libéralisme, c'est-à-dire ceux qui en ont pris et en ont laissé dans l'enseignement officiel d'une Église intransigeante me semblent avoir été la majorité, tant parmi les laïques que dans le clergé. Pour juger de mon opinion, chacun n'a qu'à faire appel à ses souvenirs et à regarder autour de soi. Comme le fait remarquer M. Jules Lemaître, « un chrétien qui, dans la pratique, pousse jusqu'à leurs dernières conséquences les obligations de sa foi est une créature rare et singulière et qui se distingue fortement du reste des hommes : rappelez-vous les solitaires de Port-Royal ». Chacun de nous ne connaît-il pas un nombre de catholiques dits pratiquants qui ne voudraient pas signer le Syllabus?

On peut philosopher sur le sujet d'une manière plus ou moins optimiste selon son tempérament. Mais pour ne pas trop s'écarter des réalités, soit en jugeant l'histoire, soit en conjecturant l'avenir du libéralisme catholique, il est indispensable de connaître les actes solennels par lesquels la papauté a condamné ses trois principales instances, en 1832, en 1864 et 1870, enfin en 1907. On ne saurait trop recommander la lecture de ces documents officiels. Aussi me semble-t-il regrettable que M. Weill, non seulement ne les ait pas reproduits en entier ou en partie dans un appendice, mais encore qu'il n'ait pas indiqué à ses lec-

teurs les recueils ou les livres dans lesquels ils pourraient les trouver.

A. HOUTIN.

Encyclopaedia of Religion and Ethics edited by JAMES HASTINGS. Vol. I. *A-Art.* 1 vol. 4° de XXII-903 p. et planches; vol. II. *Arthur-Bunyan*, XXII-901. — Édimbourg, T. et T. Clark, 1908-1909.

Nous avions en son temps communiqué à nos lecteurs le prospectus de la nouvelle encyclopédie qu'entreprenait M. Hastings. Elle se présentait avec tout le prestige que lui valait d'avance le haut mérite des répertoires scientifiques déjà menés à bien par l'éditeur du *Dictionary of the Bible* et du tout récent *Dictionary of Christ and the Gospels*.

Au premier chef ce nouveau dictionnaire est pratique. Les articles y sont aussi condensés que possible, la bibliographie fournie, parfois trop, les rubriques très claires. Il apparaît bien vite que les *éthiques* n'ont leur place dans cette encyclopédie qu'en fonction des religions dont elles dérivent, qu'elles côtoient ou prétendent remplacer. De même pour toute autre des sciences philosophiques : il est significatif par exemple que les articles *Æsthetics* et *Beauty* aient été confiés à un historien de la scolastique comme M. Maurice de Wulf : l'esthétique thomiste y occupe une place à laquelle ni Franck ni Baldwin ne l'avaient élevée encore.

La collaboration est très vaste : dans les deux gros volumes déjà parus et qui contiennent bien près de cinq cents articles, la même signature reparaît rarement sous plus de deux ou trois contributions. Cette somme considérable de matériaux ne reste pas éparse : à M. Hastings revient le mérite d'avoir mis en *mots typiques* certaines grandes catégories de l'histoire des religions où la comparaison est particulièrement féconde en résultats. De ces mots, les uns, comme *Adoration*, *Altar*, *Ancestor-Worship*, *Baptism*, *Birth*, etc., sont confiés à de multiples auteurs; d'autres, plus rares (*Agape* (Mac Lean), *Animals* (N. W. Thomas), *Animism* (Goblet d'Alviella), *Austerities* (Mac Culloch) sont d'un seul auteur. Cette inégalité de traitement est un peu arbitraire; elle provient pour un peu aussi du hasard des compétences disponibles. Disons d'ailleurs qu'elle ne déroute pas le lecteur et que nous ne la notons ici que parce que cette remarque trouve sa place dans ce compte rendu de simple bibliographie statistique.

Notre part d'appréciation personnelle se bornera à constater bien

volontiers que l'on serait en peine de trouver dans cette encyclopédie trace d'une tendance d'école, d'un système imposé ou suggéré. Dans son ensemble ce répertoire s'inspire de méthodes anthropologiques très actuelles. La tendance à donner le pas à l'étude comparative des rites sur la mythographie est évidente.

La place faite aux non-civilisés est très compréhensive : le prouvent des monographies comme celles que M. Z. Batchelor consacre aux Aïnos, M. D. Prince et Mme Aven aux Algonquins, M. S. Hartland aux Bantous, etc. — et aussi la place que les rites des peuples de basse culture occupent dans les articles *comparatifs*, comme *Altar*, *Ancestor-Worship and Cult of the Dead*, *Baptism*, *Body*. — Les tables de concordances placées en tête des volumes afin de combiner l'ordre alphabétique avec l'ordre logique, nous promettent d'autres rubriques significatives : *Marriage*, *Calendar*, *Trees*, *Prophylactic Rites*, *Pillars*, *Fire*, *Magic*, *Prayer*, *Tabu*, etc. A parcourir les deux tomes on s'aperçoit aisément que, depuis les précédentes encyclopédies des religions, le folklore a reçu ses lettres de noblesse : c'est ainsi que M. Anwyl relève les traces de mythes primitifs dans les traditions arthuriennes.

D'ailleurs lorsque l'article est dû à la coopération d'auteurs dont chacun traite d'un pays ou d'une époque, la comparaison doit se dégager d'elle-même. Dans bien des cas elle n'est pas le but poursuivi par chaque coopérant pris individuellement : dans une intéressante contribution à l'article *Body*, M. G. Foucart n'a pas entendu prêcher d'exemple, nos lecteurs le devinent, pour la méthode anthropologique.

Parallèlement se révèle, dans une série d'articles presque aussi importante, l'autre tendance suivie par les recherches d'histoire religieuse en pays anglo-saxons : les curieux d' « expériences religieuses », de psychologie de la piété collective ou individuelle goûteront les copieuses analyses du *Brownisme* par M. F. G. Powicke, de *l'Amana Society* par M. Shambaugh, l'étude de M. Allen sur *Jacob Bœhme*. Les formes les plus diverses de la *mind cure* ne peuvent manquer d'avoir leur rubrique dans l'encyclopédie Hastings.

Ce sont d'ailleurs là les seuls caractères locaux que porte ce répertoire : internationale en principe, la rédaction en est en majorité anglaise ou américaine, mais il s'est trouvé — peut-être fortuitement — que pour chaque discipline ou à peu près, le principe de l'internationalisme est resté sauf : par exemple l'indianisme — qui est exceptionnellement bien partagé, réunit les noms de MM. Rhys Davids, W. Crooke, Sylvain Lévi, Rudolf Hoernle, Julius Jolly, La Vallée Poussin ; le très impor-

tant article *Bible* a été départi à MM. Sanday (d'Oxford), pour l'histoire textuelle de l'Ancien et du Nouveau Testament, et F. von Dobschütz pour l'histoire de la Bible dans l'Église.

P. ALPHANDÉRY.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. S. Peake. — **The Religion of Israel** (Century Bible Handbooks, general Editor W. F. Adeney). — Londres et Edimbourg, T. C. et E. C. Jack, 1908, 177 pages, 6 pence. — On multiplie depuis quelques années en Allemagne et en pays anglo-saxons les brochures de vulgarisation, de petit volume et de prix très modique, destinées à répandre sur l'histoire des religions, et spécialement sur l'histoire de l'ancienne religion d'Israël et les origines du Christianisme des notions conformes aux résultats des études critiques. Que l'on nous permette de signaler en passant que la littérature de langue française a aussi sa petite collection de *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, qui n'en est qu'à ses débuts, mais qui mérite de grandir ; c'est la *Bibliothèque d'études religieuses* publiée par le « Foyer Solidariste » de Saint-Blaise.

L'ouvrage que nous annonçons aujourd'hui appartient à la série des *Century Bible Handbooks*, c'est-à-dire des manuels destinés à accompagner l'excellente traduction annotée de la Bible appelée la *Century Bible* et publiée sous la direction de M. Walter Adeney.

Le présent volume est caractérisé non seulement par son extraordinaire bon marché, par son exécution typographique très soignée et son format pratique, mais par la franchise avec laquelle sont adoptés la méthode et les résultats de la critique la plus indépendante, jointe à un sens très vif de la valeur religieuse de l'histoire d'Israël telle qu'elle apparaît à l'historien moderne. A part d'inévitables divergences de détail, les vues historiques de l'auteur coïncident avec celles que M. Loisy défend dans sa récente *Religion d'Israël*. Cette adoption sans réserve du point de vue critique est d'autant plus intéressante à noter que l'auteur appartient à un milieu qui passait jusqu'ici pour un des foyers de la plus stricte orthodoxie : M. Peake est *tutor* au collège méthodiste primitif de Manchester.

On regrette seulement que, pour abréger, l'auteur n'ait pas, au début, tenté une esquisse de l'état religieux des Hébreux avant l'adoption du culte de Yahvéh, et que, à la fin, il n'ait pas suivi les destinées de la religion d'Israël jusqu'à l'ère chrétienne et à la constitution du judaïsme rabbinique.

Adolphe Lods.

Edouard Dujardin. — **Les prédécesseurs de Daniel**. *Recherches sur la trace de faits et d'idées datant de la fin du troisième siècle avant notre*

ère et du commencement du second dans les prophéties d'Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie. — Paris, Fischbacher, 1908. In-12, 106 pages. — Ce petit livre est donné par son auteur comme une continuation et un complément d'un frère aîné intitulé *La source du Fleuve chrétien.* Dans ce dernier ouvrage, l'auteur pense avoir « exposé que le prophétisme était né en Judée dans la seconde moitié du quatrième siècle avant notre ère, avec le double caractère d'une réaction traditionnaliste contre l'invasion de l'hellénisme, et d'un mouvement démocratique en face de la vieille aristocratie jérusalémite » (p. 5). A la page suivante, M. Dujardin rappelle qu'il a « montré comment le prophétisme se développa, sans aucune interruption, jusqu'à Daniel, aux environs de l'an 165, date aujourd'hui incontestée. Nous avons ainsi fait de Daniel le successeur immédiat des derniers prophètes et spécialement de Zacharie... »

L'auteur semble admettre que Daniel fut un prophète, tout comme les autres ; or Daniel n'est donné nulle part, dans les écrits bibliques, comme un drophète. C'est, d'après le livre qui raconte sa fortune, un jeune homme dont la destinée ressemble singulièrement à celle de Joseph en Égypte. Or, il n'est encore venu à l'idée de personne de qualifier Joseph de prophète. Quant au livre de Daniel, il est unique en son genre parmi les écrits bibliques ; c'est la première Apocalypse. De ce que l'on rencontre des passages eschatologiques dans certains livres de la Bible, cela n'infère en rien que ces dits passages aient exercé une influence sur un livre que l'on date de l'an 165 avant J.-C.

M. Dujardin, après s'être occupé de l'histoire, de la littérature et de la linguistique à l'époque de la rédaction supposée du livre de Daniel, donne quelques articles consacrés à cinq des petits prophètes, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie, qui n'ont pas trouvé place dans les travaux préliminaires de la *Source du Fleuve chrétien*.

F. Macler.

Caspar René Gregory. — **Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments.** — Leipzig, 1908. In-8°, vi-366 pp. — C'est un livre de toute première importance, qu'on ne lit pas, mais que l'on consulte. L'auteur a reconnu les confusions nombreuses auxquelles condamnent les différentes notations des manuscrits du N. T. Après Tischendorf, von Soden proposait une nouvelle classification et dénomination des mss. ; ce n'était pas suffisant. Après avoir consulté ses collègues, M. Gregory propose une répartition destinée à simplifier les travaux de ses devanciers. Il donne successivement la liste des mss. en grosses capitales, p. 31-44 ; des papyrus, p. 45-47 ; des mss. en petites capitales, p. 48-122 ; des lectionnaires, p. 123-171. Il s'occupe ensuite des anciens numéros, p. 172-259 ; puis il donne la liste des bibliothèques renfermant des manuscrits, p. 260-354. L'ouvrage se termine par l'énumération

des mss. contenant : les actes des apôtres et les lettres catholiques, p. 355-357, les lettres paulines, p. 357-360, l'Apocalypse, p. 360-361.

F. Macler.

H. P. Schim van der Loeff. — **De zeven brieven van Ignatius in de korte recensie.** — Leyde, A. W. Sijthoff, 215 pages. — Les sept lettres d'Ignace, dans la soi-disant « courte recension », sont un livre pieux, sous forme de lettres détachées qui ont été écrites par un laïque entre 167 et 175, probablement à Rome. Les lettres avaient surtout comme but de fortifier les chrétiens dans leur lutte contre le monde païen. L'auteur de ces lettres a choisi Ignace comme héros, par hasard. Il eût pu choisir aussi tout autre martyr de la première heure. Il commet l'anachronisme, dit l'auteur hollandais, d'élever cet Ignace à la dignité d'évêque ; on a surenchéri en faisant du martyr un archevêque et même un patriarche.

L'Ignace des lettres est une figure de l'imagination de l'auteur. Il est porteur des idées et théories de celui qui les a écrites, car l'Ignace de l'histoire est tout autre. On sait de lui qu'il a été martyrisé à Rome ou à Antioche (en 115 ?). Origène l'appelle le second évêque d'Antioche après Pierre. L'auteur examine les différentes notions qu'on possède sur lui et veut établir qu'Ignace est mort à Antioche.

B. P. von der Voo.

Agnès Smith Lewis. — **Codex Climaci rescriptus** (*Horae semiticae*, VIII). — Cambridge, University Press. — Mme Agnès Smith Lewis vient de publier un lot très considérable de textes bibliques du Nouveau et de l'Ancien Testament en dialecte syro-palestinien. Ces textes ont été découverts par elle, en palimpseste, dans plusieurs fragments de manuscrits de la *Scala Paradisi* et du *Liber ad Pastorem* de saint Jean Climaque, d'où le titre de la publication : *Codex Climaci rescriptus*, fragments of sixth century Palestinian Syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and S. Paul's Epistles. Also fragments of an early Palestinian lectionary of the Old Testament. L'œuvre de saint Jean Climaque avait été récrite sur des morceaux appartenant à six lectionnaires différents que Mme Lewis a catalogués sous la désignation de Climacus I-VI. Le Climacus II est le plus important et le plus ancien. Cette traduction palestinienne de la Bible est très exacte. Mme Lewis a reproduit en regard le grec de Nestle ou celui de Swete et dans les notes a établi tous les rapprochements possibles entre son texte et les manuscrits principaux du Nouveau et de l'Ancien Testament. Sa publication est donc d'une très grande utilité pour les exégètes. Elle se recommande encore à eux à un autre point de vue. En effet, elle accroît dans une mesure notable notre connaissance du dialecte syro-palestinien. Or, ce dialecte est, avec peu de variantes, celui que parlaient Jésus et ses apôtres. Il est intéressant d'en mieux posséder le vocabulaire et la syntaxe.

Le volume est édité par l'Université de Cambridge avec sa somptuosité coutumière. Il contient sept fac-similés.

L.

J. H. H. Sassen. — **Hugo von S. Cher. Seine Tätigkeit als Kardinal.** — Bonn, Peter Hanstein, 1908. Un vol. 8° de xv-169 pages. — Cette activité n'est pas d'une réelle originalité. Hugues de S. Cher est surtout l'exégète des *Concordances*. Comme cardinal, ce premier dominicain revêtu de la pourpre n'a guère été qu'un légat docile et d'une volonté assez effacée. Dans sa mission diplomatique en Allemagne, qui est le point culminant de cette activité, il a tâché de soutenir la politique moins habile que compliquée d'Innocent IV : il s'agissait de faire accepter des princes rhénans l'anti-césar Guillaume de Hollande en dépit des sympathies qui se groupaient autour du fils de Frédéric II. M. S. expose avec beaucoup de sûreté critique les démarches que fit de 1251 à 1253 le cardinal Hugues, en se guidant ponctuellement sur les copieuses instructions écrites qu'il recevait de Rome à chaque nouvelle étape. Cette mission terminée — avec pour plus clair résultat la réforme de monastères rencontrés sur l'itinéraire du légat — Hugues de S. Cher ne joue plus qu'un rôle politique de second plan. — M. S. lui fait la part belle dans les rapports entre le S. Siège et l'Angleterre ou la France. De même dans le conflit entre les Mendiants et les maîtres de l'Université de Paris : des travaux de Denifle, Mandonnet, Seppelt (ce dernier dans *Kirchengeschichtl. Abhandlungen*, 1905) il ressort suffisamment que Hugues de S. Cher est resté à l'écart de la polémique jusqu'au moment où Alexandre IV le fait entrer avec Eudes de Châteauroux, évêque de Frascati, Jean Gaetani, évêque de Saint-Nicolas *in Carcere* et Jean Franciosi du titre de Saint-Laurent *in Lucina* dans la commission d'Anagni qui condamna le livre de Guillaume de Saint-Amour. La bulle *Quasi lignum vitae* ne semble pas due à son inspiration.

P. Alphandéry.

Wolfgang Golther. — **Religion und Mythus der Germanen.** — Leipzig, Neuer Verlag Deutsche Zukunft, 1909. Pr. 4 M. — Toute religion a son origine dans le sentiment de dépendance que l'homme éprouve en face des puissances suprasensibles. Ce sentiment s'est manifesté dans le *manisme*, ou culte des ancêtres, et dans l'*animisme*, ou culte des forces naturelles considérées comme autant d'êtres vivants. Lequel a précédé l'autre ? Furent-ils simultanés ? M. Golther penche pour l'antériorité du *manisme*. Ce qui est certain, c'est que, tout en se développant, chacun de son côté, ils se sont de bonne heure confondus. Il n'est, pour ainsi dire, point de religion, où ils n'aient laissé de traces. L'intéressant serait par ces traces d'en déterminer les phases. C'est aussi la difficulté. La religion germanique ne fait point exception. Mais, que faut-il entendre par religion germanique ? D'abord, il importe de distinguer nettement les trois concepts de

religion, de mythologie et de théologie. La religion est la somme des croyances relatives aux esprits et aux dieux en même temps que des actes cultuels par lesquels le peuple les honore. La mythologie, ce sont les contes, récits et légendes, qui ont les êtres surnaturels pour héros et que l'imagination des poètes a pu contribuer à « trouver ». La théologie, enfin, est l'essai tenté par les prêtres et les savants de condenser religion et mythologie en un tout destiné à expliquer le rôle des dieux dans l'univers. Si les Scandinaves, sous l'influence des chrétiens d'Irlande, ont, dès le x[e] siècle, essayé d'avoir une théologie, les autres peuples germaniques, plus tôt convertis au christianisme, n'y sont point parvenus. Chez ceux-ci, chez les Allemands, nous ne trouvons donc que la mythologie et la religion et seulement dans des documents fort peu nombreux et très incomplets. En réalité, c'est la tradition populaire, le folklore, qui en fournit la meilleure partie.

Très succinctement, sans détails inutiles, sans rapprochements avec d'autres peuples, sans même un mot de conclusion, M. Golther, qui ne s'adresse évidemment qu'au grand public ou aux élèves des écoles, résume ce que l'on sait sur les dieux et les déesses des Germains, en général, et sur le culte qui leur était rendu. Leur cosmogonie fait aussi l'objet d'un court chapitre.

En fait, je n'ai relevé là rien de bien nouveau. D'anciennes difficultés ne sont toujours pas résolues. Qui étaient-ce, au juste, que les *Vanes*? Les dieux des Ingvéons? Peut-être. Nous leur croirions pourtant une autre origine[1]. La différence entre Thor et Odin, aussi bien quant à leur origine qu'à leurs attributions, ne me paraît pas, non plus, suffisamment établie. Mais j'ai eu le plaisir de constater que le culte du soleil et les mythes qui s'y rattachent sont formellement reconnus. S'en est-on pourtant assez moqué des mythes solaires! L'existence de la danse dans les cérémonies cultuelles est aussi affirmée. Cependant on m'avait objecté autrefois qu'elle ne devait pas avoir été connue des anciens Germains, ou, plus particulièrement des Scandinaves : puisqu'il n'y a pas de documents pour nous le garantir! Je suis heureux d'avoir sur ces deux points l'opinion d'un homme de la valeur de M. Golther.

LÉON PINEAU.

EDGAR REUTERSKIÖLD. — **Till frågan om uppkomsten af sakramentala Måltider.** — Uppsala, Almquist og Wiksell, 1908. In-8° de iv-168 pp. — L'origine du sacrifice de la messe et de la communion eucharistique est pour les chrétiens un fait historiquement établi par les Évangiles et qui pour eux n'a besoin d'autre explication que les paroles du Christ. Mais, si l'on n'admet pas cette institution divine, d'où vient-il et que signifie-t-elle? Robertson Smith y a vu un sacrifice totémistique, c'est-à-dire le sacrifice au

1) *Cf.* mes *Vieux chants populaires scandinaves*, t. II. *Époque barbare. La légende divine héroïque*, p. 86 et suiv. Paris, E. Bouillon, 1901.

dieu de la tribu du dieu lui-même, dont les fidèles acquièrent les vertus en s'assimilant son corps. C'est, en effet, une conception essentiellement primitive et des plus répandues que l'on prend les qualités de l'être que l'on mange, homme ou animal. Mais M. Reuterskiöld assure que nulle part où le totémisme a existé, on ne rencontre la théophagie. Il faut donc chercher ailleurs. Sera-ce chez les Mexicains que l'on trouvera la réponse à cette intéressante question? Effectivement, les sacrifices humains étaient chez eux fort en honneur et l'on s'y délectait des victimes offertes aux dieux. Le sacrifice eucharistique en pourrait être l'atténuation. M. Reuterskiöld ne le pense pas. Le cannibalisme mexicain, d'après lui, n'était pas non plus de la théophagie. Seulement, il y avait autre chose chez les Mexicains. Des cérémonies qui présentent la plus grande ressemblance avec le sacrifice de la messe et dont on a recueilli des traces identiques à travers toute l'Europe ancienne et moderne. C'étaient des rites de la fécondité. Le principe fécondant étant représenté d'abord par des animaux, le coq notamment, puis par le pain fait avec la farine de la dernière gerbe de la moisson : ces deux idées, parallèles ou consécutives, se seraient confondues, le pain mystique prenant chez beaucoup de peuples la forme de tel ou tel animal symbolique. Et c'est ce pain, qui, par l'intermédiaire des mystères dionysiaques, serait devenu l'Eucharistie du culte catholique.

Cette solution est-elle définitive? En réalité, la question du totem est extrêmement compliquée : parce que nous jugeons avec nos idées modernes de choses nées à une époque où les imaginations de l'humanité étaient infiniment différentes, et parce qu'il nous manque très certainement des éléments d'appréciation : soit que nous ne possédions pas encore tous ceux qui existent, soit surtout que nous ne puissions savoir tous ceux qui ont pu exister. D'autre part, les arguments que M. Reuterskiöld lance à l'assaut sont trop épars pour emporter une idée aussi solidement établie que l'idée chrétienne : ce qui ne veut point dire que celle-ci soit inébranlable, ni que ceux-là n'aient aucune valeur : en réalité, ils ne sont pas au point.

Léon Pineau.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Henry-Charles Lea. — Le 24 octobre dernier mourait à Philadelphie l'historien de l'Inquisition, Henry-Charles Lea. Il était âgé de 84 ans et, à peine terminés les cinq volumes de son Histoire de l'Inquisition espagnole, déjà il venait d'entreprendre une Histoire de la Sorcellerie. Cette prodigieuse activité était d'ailleurs en lui tout l'homme et tout l'historien. Presque toute son éducation s'était faite par son propre effort : il avait d'abord entrepris l'étude des sciences exactes, en particulier de la chimie. Lorsqu'à 18 ans il entra en qualité de prote dans la maison d'édition qu'il devait plus tard diriger, il prit sur ses heures de repos pour continuer à augmenter ses connaissances générales, et dès lors ébaucha son éducation historique. Devenu en 1851 co-directeur, puis en 1865 propriétaire de la librairie fondée en 1784 par son oncle Mathew Carey, il réunit, en une bibliothèque qui est une des plus riches d'Amérique des documents imprimés ou manuscrits qui tous avaient trait à l'histoire de l'Église et en particulier de l'Église médiévale. En même temps il envoyait dans les dépôts d'archives de l'Europe une armée de copistes dont il réglait soigneusement la tâche. Son premier grand ouvrage, *Superstition and Force*, est de 1866 (4e éd. 1892) ; puis viennent l'*History of Sacerdotal Celibacy* (2 vol. 1re éd. 1867, 3e éd. 1907), les *Studies in Church History* (1re éd. 1869, 2e éd. 1883). — En 1880 une crise nerveuse causée par un surmenage intellectuel de plusieurs années l'obligea à abandonner à son fils la direction de sa maison d'édition. Libre de s'adonner tout entier aux recherches historiques, il mit sur pied sans arrêter ses trois grandes œuvres : *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vol. 1888, dernière éd. 1907-1908 ; *A History of auricular Confession and Indulgences*, 3 vol. 1896 (préparé dès 1892 par la publication d'un *Formulary of the Papal Penitentiary in the 13th Century*), enfin en 1906-1908 *A History of the Inquisition of Spain and in the Spanish Dependencies*, 5 vol. En 1890 il avait déjà donné un volume de *Chapters from the religious history of Spain connected worth the Inquisition* et en 1901 une étude sur les *Moriscos* d'Espagne, leur conversion et leur expulsion. M. Salomon Reinach qui, par de nombreux comptes-rendus de ses livres et surtout par une excellente traduction de l'Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age (1re éd. Paris, 1900-1902, 3 vol. in-12), a fait connaître au public français le grand historien américain, donne dans la *Revue historique* (Janvier-Février, p. 221) les titres d'une série d'opuscules

qu'il tient d'H.-C. Lea et qui n'ont pas encore été réunis en volumes : *Occult Compensation* ; *Philosophical Sin* ; *Ecclesiastical Treatment of Usury* ; *Is there a Roman Catholic Church?* ; *The Taxes of the Papal Penitentiary* ; *Spanish Experiments in coinage* ; *The Martyrdom of San Pedro Arbues* ; *The Spanish Inquisition as an alienist* ; *The Indian Policy of Spain* ; *The Absolution Formula of the Templars*. Il faut y ajouter deux essais encore traduits en français par M. Reinach, l'un sur l'histoire des biens de main-morte, l'autre sur le célèbre épisode de Diana Vaughan et Léo Taxil. Il faudrait y ajouter en outre beaucoup d'articles anonymes publiés par H.-C. Lea dans le *Matin* de New-York, et de nombreuses brochures, d'un intérêt plus spécialement politique, car le grand érudit prit part au mouvement social et moral d'où sortit l'Amérique postérieure à la guerre de Sécession. D'ailleurs peut-on dire que l'œuvre historique d'H. C. Lea ait jamais eu d'autres visées qu'une morale sociale basée sur la connaissance précise du passé ?

On a presqu'unanimement accueilli par des louanges enthousiastes ses deux histoires de l'Inquisition, la première surtout. Ensuite les spécialistes en ont contesté souvent les solutions de détail. L'œuvre n'en reste pas moins très solide et très compréhensive. Le plan en est maintes fois critiquable du point de vue de la logique : H.-C. Lea expose sans grand souci d'équilibre ni d'élégance ; les digressions abondent ; en de brusques échappées à la fin d'un récit, au détour d'un chapitre, on voit transparaître une intention de polémique anticcléisiastique. La crainte de céder à l'esprit de système historique fait que souvent H.-C. Lea se prive volontairement du secours de la *litterature* de son sujet, écarte l'ouvrage de seconde main et se laisse gagner par le fetichisme du texte, use peu de la critique externe, voit des intentions dans les formules les plus anodines. Parfois il procède par de hâtives juxtapositions de documents sans rigoureuse critique de provenance ou de date. Mais le mérite de son œuvre vient moins de la qualité absolue des matériaux employés à le construire que de leur nombre prodigieux et de leur utilisation très cohérente. Il a tracé dans la masse des faits recueillis par lui de larges et claires avenues : sa conception économique de l'histoire de l'Inquisition médiévale, son utilisation des textes législatifs, laïques ou ecclésiastiques, pour l'étude des mœurs et de la vie religieuse s'imposeront désormais à quiconque traitera de l'histoire de l'Église au Moyen-Age. Naguère, il mettait en lumière la part de l'Eglise romaine dans la création et les méthodes de l'Inquisition d'Espagne ; et ceci encore était nouveau, de n'en pas faire retomber toute la responsabilité sur le pouvoir civil et la royauté espagnole. Notre Revue n'a que trop tardé déjà et ne tardera plus guère à rendre compte de cette dernière œuvre de H.-C. Lea. Ce nous sera une occasion de saluer encore une fois la grande mémoire de ce bon ouvrier de vérité.

P. A.

Conférences du Musée Guimet. — La nécessité où nous nous sommes trouvés de priver de toute chronique le précédent n° de la Revue, nous a contraints à reculer jusqu'en cette fin de février la publication de ce programme.

Heureusement les conférences bihebdomadaires du Musée Guimet ont dès maintenant une tradition de très vif et très légitime succès qui leur permet de se passer de la publicité préventive que nous eussions pu leur fournir.

Dimanche 9 janvier à 2 h. 1/2. M. *De Milloue*, Conservateur du Musée Guimet : Le Sacrifice.

Jeudi 13 janvier à 2 h. 1/2. — M. *Emile Guimet*, Directeur du Musée Guimet : Lucien de Samosate, philosophe.

Dimanche 16 janvier à 2 h. 1/2. — M. *R. Dussaud*, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, Professeur suppléant au Collège de France : Les sacrifices humains chez les Cananéens, d'après les fouilles récentes. *Projections.*

Jeudi 20 janvier à 2 h. 1/2. — M. *R. Pichon*, Professeur au Lycée Henri IV : Le mariage religieux à Rome.

Dimanche 23 janvier à 2 h. 1/2. — M. *A. Foucher*, Professeur à la Faculté des Lettres : Les bas-reliefs de la porte orientale du Stûpa de Sanchi (moulages dans la cour du musée Guimet). — *Projections.*

Jeudi 27 janvier à 2 h. 1/2. — M. *Seymour de Ricci* : Les dernières fouilles en Egypte. — *Projections.*

Dimanche 30 janvier à 2 h. 1/2. — M. *Homolle*, Membre de l'Institut, Directeur des Musées nationaux : La religion Delphique.

Jeudi 3 février à 2 h. 1/2. — M. *L. Delaporte*, Diplômé de l'Ecole des Hautes Études et de l'École du Louvre : La glyptique de l'Assyrie. — *Projections.*

Dimanche 6 février à 2 h. 1/2. — M. *Franz Cumont*, Correspondant de l'Institut, Conservateur des Musées royaux de Belgique : Les idées eschatologiques dans le paganisme romain.

Jeudi 10 février à 2 h. 1/2. — M. *Maybon*, secrétaire de l'École française d'Extrême-Orient : La fin de la dynastie Thuc (Annam, 208 av. J.-C). — *Projections.*

Dimanche 13 février à 2 h. 1/2. — M. *G. Bénédite*, Conservateur du Musée du Louvre : De l'idéographie dans la sculpture égyptienne. — *Projections.*

Jeudi 17 février à 2 h. 1/2. — M. *A. Moret*, Conservateur adjoint du Musée Guimet : Le grand temple de Déir-el-Bahari. — *Projections.*

Dimanche 20 février à 2 h. 1/2. — M. *R. Cagnat*, Membre de l'Institut, professeur au Collège de France : Un pèlerinage à Némi.

Dimanche 27 février à 2 h. 1/2. — M. *Henri Cordier*, Membre de l'Institut. Professeur à l'Ecole des Langues orientales vivantes : La piété filiale et le culte des ancêtres en Chine.

Dimanche 6 mars à 2 h. 1/2. — M. *Salomon Reinach*, Membre de l'Institut, Conservateur du Musée de Saint-Germain : L'histoire de Thékla.

Dimanche 13 mars à 2 h. 1/2. — M. *D. Menant* : Rites funéraires des Zoroastriens de l'Inde.

Dimanche 20 mars à 2 h. 1/2. — M. *Von Lecoq*, Conservateur du Musée royal d'Ethnographie de Berlin : Les découvertes de la mission impériale allemande à Tourfan (Turkestan). — *Projections.*

DÉCOUVERTES

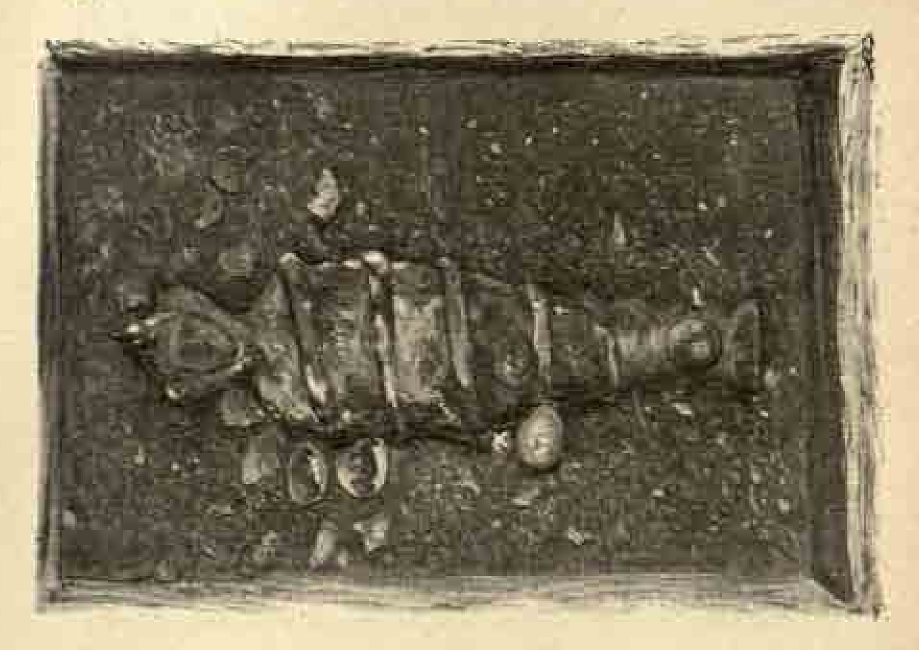
Le sanctuaire syrien du Janicule. — La nouvelle campagne de fouilles (1908-1909) dans le *Lucus Furrinae*, à Rome, a répondu complètement à ce que promettaient d'heureux débuts (voir *RHR*, 1908, II, p. 306). M. Gauckler a soigneusement tenu au courant des découvertes successives l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 116-119, 424-435, 490-491, 617-647; *Journal des Savants*, 1909, p. 420-422). De plus, il a donné un intéressant article sur le couple héliopolitain et la triade solaire dans *Mélanges de Rome*, 1909, p. 247 et suiv. Son étude d'ensemble est destinée aux *Mémoires des savants étrangers* publiés par l'Académie des Inscriptions. Parallèlement, ses collaborateurs, MM. G. Nicole et G. Darier ont publié un mémoire abondamment illustré : *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule* (extr. des *Mélanges de Rome*, t. XXIX, avec 15 planches et 42 vignettes). M. Gauckler, ayant continué les fouilles, après le départ de MM. Nicole et Darier, c'est à son dernier rapport (*Comptes rendus*, 1909, p. 617-647) qu'il faut se reporter pour l'étude exacte du plan.

Ces découvertes soulèvent, comme on a pu le voir par notre premier compte-rendu, des problèmes complexes dont la solution s'élaborera peu à peu. En attendant, nous enregistrons ici les faits les plus remarquables. Ce n'est pas un sanctuaire qui a été retrouvé, mais trois sanctuaires superposés.

1° Le temple le plus récent, complètement déblayé, fut élevé assez rapidement au temps de l'empereur Julien et servit peu. Il se compose essentiellement de deux corps de bâtiments (A et C) reliés par un atrium B à ciel ouvert où se réunissaient les fidèles. L'édifice A constituait le temple proprement dit : ses dispositions offrent un singulier mélange d'élément païens et chrétiens. C'est là, dans une niche, qu'on a trouvé la statue où MM. Nicole et Darier reconnaissent un Hadès, tandis que M. Gauckler, plus justement à notre avis, y voit un Jupiter syrien. Un système d'étroites meurtrières, percées à travers une double muraille, se correspondent de telle sorte qu'elles permettaient aux rayons du soleil levant de frapper la statue divine. Celle-ci paraît avoir été consacrée par un sacrifice humain : les constatations faites par les explorateurs ne permettent pas de supposer que la portion de crâne humain enfermé dans la niche y avait été déposée, au moment de l'abandon du sanctuaire, par des chrétiens voulant souiller le temple. MM. Gauckler et G. Darier nous ont confirmé que la statue divine fut trouvée non sur le sol, mais à la hauteur du socle de la niche.

L'édifice C, de l'autre côté de l'atrium, est la chapelle des mystères, de forme octogonale. Au milieu de cette pièce, dans une cavité rectangulaire fermée par trois tuiles, au centre d'une cuve triangulaire, fut trouvée une statuette en bronze doré, haute de 0m,47, étendue la tête à l'est. L'idole a les bras allongés le long du corps qui paraît engainé comme celui d'une momie ainsi que le

montre la figure ci-dessous. Un serpent à crête dentelée l'entoure sept fois et dresse sa tête sur le crâne de l'idole. Entre les replis du dragon, sept œufs de poule avaient été déposés. M. Gauckler, écartant tout rapprochement avec le Kronos mithriaque, a très heureusement rapproché cette figure d'un passage des *Saturnales* (I, xvii, 66-70) où Macrobe décrit une idole des Hiérapolitains accompagnée de deux statuettes féminines autour desquelles s'enroule un dragon. Le savant archéologue a voulu pousser plus loin l'explication de l'énigmatique figure. Se souvenant de la définition d'Arnobe, *ovorum progenies dii Syri*, il se demande si la statuette du Janicule ne représenterait pas la nativité



de la déesse syrienne. « Comme la Nativité de Mithra, celle d'Atargatis devrait symboliser les effets de l'initiation en vertu de laquelle le néophyte *naissait* à la vie mystique, en dépouillant le vieil homme, de même que la déesse naissante se débarrassait de son enveloppe. Par suite, les *sept* œufs déposés en ligne sur le bronze ne feraient pas seulement allusion au pouvoir fécondant d'Atargatis, divine excitatrice des germes ; ils représenteraient aussi les *sept* degrés de l'initiation, correspondant eux-mêmes aux *sept* sphères planétaires. »

L'hypothèse est ingénieuse et mérite d'être soigneusement examinée. On voudrait pouvoir préciser quelques détails de la statuette, mais les auteurs de la découverte, entravés par le soin jaloux des autorités italiennes, n'ont pu pousser à fond leur étude. M. Gauckler pense que ce bronze proviendrait du temple de Gaïonas et aurait été réemployé dans le sanctuaire construit sous Julien. Dans ces conditions, il y a quelque difficulté à admettre que l'inscription du temps

de Julien et lue par M. G. : *Fortu[nam] aene[am] Iar[ibolo?] L(ucius) Lar[cius...]*, soit la propre dédicace de la curieuse statuette. On ne voit pas non plus quel attribut permettrait de classer cette dernière comme une image de Fortuna. Or, c'est par cet intermédiaire que M. Gauckler rattache le bronze en question aux représentations d'Atargatis.

2° Antérieurement à l'édifice élevé sous Julien, le *cistiber Gaionas* avait élevé, en l'an 176 de notre ère, un sanctuaire dont une partie seulement a pu être mise au jour. On distingue un *témenos* carré à ciel ouvert, divisé en quatre compartiments par deux galeries à angle droit ; à l'occident, la fontaine sacrée ; à l'orient, le *delubrum*, réservé aux ablutions rituelles, qu'il est important de retrouver à l'entrée du sanctuaire. Un fossé longeait le *téménos* au nord : il fut utilisé comme *favissa* ou dépotoir du sanctuaire et a fourni des monceaux de scories, de cendres, de sable à demi vitrifié, d'ossements calcinés de quadrupèdes et d'oiseaux, d'innombrables débris d'objets votifs. La vaisselle sacrée, en terre cuite, verre ou métal, était représentée par des amphores et œnochoés, plats et patères, ampoules, pyxides, *unguentaria*, lampes, mêlés à des monnaies, des jetons, des tessères. Des carreaux et des vases émaillés ont paru à M. G. d'importation orientale, notamment ceux d'un bleu turquoise et d'un bleu foncé à l'aspect métallique.

3° Le sanctuaire de Gaïonas recouvre les restes d'un édifice plus ancien qui offre avec lui de telles analogies qu'on peut lui attribuer le même caractère. Si ce temple fut dédié à Hadad et à Atargatis, on devra admettre que le culte syrien s'introduisit à Rome plus tôt qu'on ne le pensait et M. Gauckler rappelle la prédilection que, d'après Suétone, l'empereur Néron manifesta au début de son règne pour la *Dea Syria*. Ce premier sanctuaire devait consister en un simple enclos à ciel ouvert, entourant un autel et une fontaine.

Le mont Casios. — M. Clédat s'attache depuis plusieurs années, pour le compte de la compagnie du Canal de Suez, à l'exploration archéologique de l'Isthme. Un des points les plus intéressants à fouiller serait l'emplacement du temple de Zeus Casios. M. Clédat pense qu'on a eu tort de fixer le mont Casios au Ras Bouroun vers le milieu du lac Sirbonis ou de Baudouin ; il faut le chercher à l'extrémité occidentale de ce lac au lieu dit Mahemdiah. Une première campagne de fouilles a mis au jour différents édifices antiques dont un petit temple tétrastyle (*Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1909, p. 764-774).

Les sanctuaires de Bir-bou-Rekba (Tunisie). — Nos lecteurs n'ont pas oublié l'importante inscription punique publiée ici même par M. Philippe Berger (*RHR*. t. LVIII (1908), p. 155), et relatant la consécration d'un double sanctuaire dans l'antique Siagu (Bir-bou-Rekba) en l'honneur de Baal et de Tanit, vers 150 avant notre ère. De l'époque romaine on a relevé une dédicace à Saturne. Les recherches du capitaine Cassaigne ont mis au jour de nombreux fragments en

terre cuite grâce auxquels on a pu reconstituer au Musée du Bardo quinze statues dont M. Merlin (*Bulletin archéol. du Comité des travaux histor.*, 1909, p. 68-74, pl. VIII-X) signale les plus intéressantes.

1° Un dieu, la barbe coupée court, assis sur un trône à dossier entre deux sphinx ailés debout, coiffés d'un bonnet conique. Le dieu porte une haute tiare à cannelures. La main droite est dressée et ouverte, la paume en avant. M. Merlin rapproche de cette figure divine le *Saeculum frugiferum* de certaines monnaies.

2° Une femme assise donnant le sein à un enfant nu étendu sur ses genoux, peut-être la *Dea nutrix*.

2° Une femme léontocéphale debout : « Au-dessus d'un corps de femme se montre une tête de lion que les poils de sa crinière entourent comme d'une sorte de nimbe ; de chaque côté du cou pendent les deux bouts d'un klaft dont on ne voit rien autre ; le crâne était jadis surmonté d'un objet arrondi, sans doute un disque actuellement cassé et perdu, mais dont on distingue encore nettement l'amorce. » Par dessus la tunique, autour des reins et des jambes, s'enroulent deux grandes ailes de vautour. La main gauche tient un vase. Le céramiste, selon M. Merlin, a imité ainsi une divinité égyptienne, probablement Sakhit. M. Babelon a signalé une représentation identique au droit de certaines monnaies de Q. Metellus Scipio avec les trois lettres : *G. T. A.* qu'on explique par *Genius terrae Africae*. Si cette interprétation était certaine, elle confirmerait l'opinion de ceux qui se refusent à voir Tanit dans le *Genius Carthaginis*.

4° Une femme debout sur un lion.

Fouilles en Cilicie. — Cette province asiatique, des plus riches en vestiges antiques, n'a guère été que traversée jusqu'ici. Une mission allemande y a entrepris des fouilles. Au printemps 1907, MM. E. Herzfeld et S. Guyer ont attaqué deux sites : Olba, ancienne ville hellénistique très prospère et Meriamlik, centre chrétien primitif. L'*Archaeologischer Anzeiger*, 1909, 433-450, résume la communication faite devant la Société archéologique de Berlin.

Olba fut le siège de la dynastie des Teukrides qui unissaient au pouvoir royal l'autorité de grand-prêtre et dont la richesse était fondée sur la piraterie. Les dynastes dont les noms indigènes étaient formés avec les noms divins locaux Tarku et Yan, en tiraient argument pour rattacher leur descendance à Teukros et à Ajax, fils de Télamon. Dans les ruines explorées, divers sanctuaires ont été reconnus, notamment, au centre de la ville, le grand temple de Zeus Olbios fondé sous Seleucus Nicator (305-281 av. notre ère). A Meriamlik, on a dégagé le sanctuaire de sainte Técla, un des anciens pèlerinages chrétiens les plus célèbres.

La nouvelle « Déesse-Mère » d'Alesia. — Sous ce titre notre collaborateur M. A. J.-Reinach fait connaître dans *Pro Alesia* (nos 28-29 et suivants) une des

sculptures les plus remarquables sorties des fouilles de la Société des Sciences de Semur et dont l'intérêt « au point de vue religieux ne le cède en rien à sa valeur artistique ». Cette statuette en calcaire remonte vraisemblablement à l'époque des Flaviens. « La déesse est assise, les deux genoux largement écartés, les pieds rapprochés. La main droite tient une patère dont le bord gauche s'appuie sur le genou droit, posant sur l'extrémité d'une pièce d'étoffe ; la main gauche retient sur le genou gauche l'autre bout de cette étoffe qui s'enfonce légèrement entre les genoux pour recevoir une douzaine de fruits de grosseur diverse ». Le savant auteur institue des comparaisons avec d'autres monuments fournis par le même sol et les appuie d'une abondante documentation, puis il expose la valeur des attributs manifestement empruntés à d'autres civilisations. « Ces rapprochements faits, on ne trouvera rien d'invraisemblable à supposer que, si les traits si nobles de la *Mater* d'Alise et son attitude à la fois simple et majestueuse dérivent de la Déméter de Cnide, la présence de la patère dans la main droite et les genoux écartés pour recevoir les fruits sont deux caractères empruntés à quelque déesse italique de la végétation ». Il est plus difficile de préciser par quelle voie tous ces éléments ont convergé vers Alise pour parer la déesse locale. « Naguère encore, c'est sous le nom de Pomone ou d'Abondance qu'on aurait désigné la nouvelle statuette. Mais ces désignations répondent à des conceptions trop exclusivement romaines pour qu'on soit en droit de les appliquer à des divinités trouvées en Gaule, lorsque leur caractère indigène n'est pas sujet à doute ». Quelle que soit l'influence exercée par les conceptions romaines, il vaut mieux laisser à la déesse et à ses similaires les noms de *Matres*, *Matronae*, *Matrae* ou *Mairae* fournis par les inscriptions. Ici, il s'agit plus spécialement d'une « Mère des fruits ».

Mosaïque juive de Sepphoris — M. Clermont-Ganneau a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1909, p. 677-683) la découverte d'un pavement en mosaïque qui dépendait probablement d'une synagogue de Sepphoris, centre officiel du judaïsme aux IIe et IIIe siècles, avant le transfert du grand sanhédrin à Tibériade. Cette mosaïque porte une dédicace en hébreu donnant le nom du personnage, Rabbi Youdan, fils de Tanhoûm, qui a fait exécuter le travail.

Vase chrétien à relief de Thélepte (Tunisie). — Le Dr Carton a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*C. R.*, 1909 p. 597-605) un curieux vase en terre cuite trouvé dans une sépulture à Thélepte. On y voit représenté un martyr chrétien exposé dans le cirque. « Ce dernier est attaché à un poteau ; un fauve (probablement un ours) cherche à l'atteindre ; derrière lui s'avance un flagellateur. Devant ce chrétien, on a placé le symbole de l'ancre. Les deux personnages qui viennent ensuite représenteraient, d'après M. Cagnat, des gladiateurs qui serviraient ainsi à indiquer l'endroit où se passe la scène ».

PUBLICATIONS DIVERSES

On ne retient généralement des rites funéraires que les éléments dramatiques qui impliquent la tristesse et la douleur. Cependant les réjouissances finales paraissent très répandues, elles signalaient notamment la fin des lamentations sur la mort d'Adonis décrites par Lucien (*De dea Syra*, 6). Elles tiennent une place importante dans la description que MM. E. et R. Wagner donnent d'*Un Velorio* (veillée des morts) *au bord du Rio Salado* (République Argentine), dans *L'Anthropologie*, 1909, p. 561-567. Il s'agit de la mort d'un enfant. « Le menu peuple considère la mort d'un enfant comme un malheur compensé en partie par le fait d'avoir au ciel un ange, qui est votre enfant, et par conséquent protège ses parents et intercède pour eux auprès du Tout-Puissant. Un jeune enfant mort s'appelle « Angelito », c'est-à-dire petit ange. Plus il est jeune, moins il aura péché et, par conséquent, plus pur il est censé devoir se présenter devant le Créateur et plus grandes sont les réjouissances des parents, alliés et amis de la famille, qui prennent part à la célébration de cette fête mortuaire. »

— Les *Annales du Musée Guimet* viennent de s'enrichir de deux ouvrages in-4° ; le tome XXXII dû à M. Alexandre Moret, *Catalogue du Musée Guimet, Galerie égyptienne, Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers* (un volume de texte et un volume de 66 planches Paris, Leroux, 1909), le tome XXXIII rédigé par M. L. Delaporte, qui s'est fait une spécialité des études de glyptique, *Catalogue du Musée Guimet. Cylindres orientaux* (1 vol. accompagné de 10 planches). La galerie égyptienne du Musée Guimet offre des pièces fort intéressantes. L'introduction que M. Moret a écrite pour le Catalogue, constitue un précis de la destination de la stèle, de la valeur de ses éléments essentiels et de leur évolution. Notons, stèle 12, la mention du dieu Thot tournant autour du défunt pour le purifier (avec l'eau et l'encens), l'acte de ceindre d'un vêtement la gerbe représentant peut-être le défunt en tant qu'Osiris végétant. Stèle C 22, le bouquet monté personnifie Osiris. Stèle C 15, culte funéraire célébré par la fille du défunt, ce qui est exceptionnel bien qu'en Égypte, la femme soit au point de vue religieux l'égale de l'homme. Stèle C 21, document postérieur à Aménophis IV où, pour glorifier Amon, on utilise les formules usitées par ce roi pour vénérer Aton. Stèle C 23, adoration de Sebak sous la forme d'un crocodile. Stèle 27, repas funéraire pris en famille.

— La 60e livraison du *Lexikon* de Roscher contient une monographie de J. B. Carter sur *Romulus-Romos-Remus* où, quant à l'origine de ces personnages, l'opinion de Kretschmer est adoptée avec une légère variante : les

Romains ont reçu des Grecs leur héros éponyme : mais Romos ne leur représentant rien de réel, ils ont créé à son image Romulus, probablement comme éponyme de la *gens Romulia* ou *Romilia*. A la suite de l'exposé des légendes visant les unes la naissance, les autres l'activité des héros, on donne la liste des représentations figurées. Le regretté philologue M. Ihm, enlevé à la science en pleine activité, le 24 avril dernier, a rédigé plusieurs articles sur des divinités celtiques, notamment sur *Rosmerta*. De nombreux articles sont dus à Höfer, entr'autres *Rešap* (on aurait pu signaler son identification avec Apollon), *Saurnaios* (l'identification Zeus Hypsistos = Adonis est une hypothèse peu vraisemblable), *Sabaoth*, *Sabbe*, *Sadykos*, *Salambas-Salambo*, *Sanctus*. Eisele a rédigé *Sabazios*, important article avec d'intéressantes observations sur les rapports entre les Sabaziastes et les Juifs d'Asie Mineure. On peut douter, cependant, que la synagogue de Smyrne traitée de « synagogue de Satan » (*Apocal. Jean*, II, 9), ait abrité des Juifs qui se compromettaient avec les adorateurs de Sabazios, car nous savons par les discours que les Juifs d'Ionie firent entendre à Agrippa en 14 av. J.-C. (Josèphe, *Ant.*, XVI, II, 2-5) qu'ils étaient particulièrement exacts à observer les prescriptions de leur culte. Citons encore *Salmoneus* (J. Ilberg) et deux articles de Wissowa, *Salus* et *Sancus*.

— Dans le 43e fascicule du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, nous relevons parmi les articles qui intéressent nos études : *Scylla* (Gaston Darier) dont l'étymologie sémitique est envisagée avec trop de faveur (*skoulah* ne signifie pas « pierre », mais « lapidation » et dès lors on ne peut identifier les deux termes de l'épithète homérique Σκύλλην πετραίην). *Secespita*, (A. J.-Reinach) couteau de sacrifice, *Securis*, du même auteur, avec des indications sur les usages religieux, *Sementivae* ou *Sementinae feriae* (André Baudrillart), *Semo sancus* (J.-A. Hild), *Septerion* ou *Stepterion* (E. Pottier), *Septimontium* (André Baudrillart). *Sepulcrum* (Émile Cahen). *Serapis* (Georges Lafaye), *Sibyllae*, *Sibyllini libri* (J.-A. Hild).

— Le premier fascicule 1910 de l'*Archiv für Religionswissenschaft* contient un article de Joh. Ilberg, *Zur gynäkologischen Ethik der Griechen*, qui discute le problème de l'avortement dans l'antiquité gréco-romaine, problème qui divise MM. Salomon Reinach et Sam Wide (voir *RHR*, 1903, I, p. 380). Tandis que le premier reconnaissait dans l'interdiction de l'avortement une influence des doctrines orphiques, le second faisait intervenir l'influence juive ou chrétienne. M. Ilberg pense qu'il y a surtout là un progrès marqué de la science médicale et l'influence des médecins de l'époque hellénistique. — I. Goldziher, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, étudie avec son érudition accoutumée les souhaits qu'expriment fréquemment les poètes arabes de voir les tombeaux de leurs parents ou amis recevoir la pluie, tandis qu'on voue à la sécheresse la tombe de son ennemi. Le sens primitif de ces vœux ou de ces imprécations est mis en rapport avec les aspersions d'eau qui ont pour objet de chasser les

démons, notamment d'auprès des mourants. Plus tard s'y serait ajoutée la notion de témoignage bienveillant, miséricordieux, donné par la divinité. Mais est-il indispensable d'établir une succession logique entre ces conceptions ? La pluie n'a-t-elle pas été toujours considérée chez les Arabes comme un bienfait des dieux? Peut-être fallait-il indiquer que la pratique de réserver un creux dans la dalle qui recouvre le cadavre, afin que l'eau de pluie s'y rassemble, remonte aux temps préhistoriques, car elle correspond aux cupules relevées sur les dolmens de la Transjordanie qu'on sait représenter des tombes de l'époque néolithique. — E. Petersen, *Die Serapislegende*, discute surtout les solutions proposées par Amelung d'une question difficile qui, dans le même moment était reprise par notre collaborateur M. Isidore Lévy. — K. Kohler, *Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur*, appuie dans Job, V, 23, une ancienne lecture signalée par Raschi : *Adone has-sadeh* au lieu de *Abne has-sadeh* et comprend « Avec les maîtres (esprits) du champ tu as une alliance » au lieu de « Avec les pierres du champ » qui ne fournit aucun sens. Aux parallèles relevés dans Curtiss, ajouter ceux qu'on trouvera dans Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, à propos du *ṣâḥib el-mahall* ou maître du lieu. — P. Stengel, *Sphagia*, présente quelques observations sur ce genre de sacrifice à propos de la dissertation de Th. Szymanski, *Sacrificia Graecorum in bellis militaria*. — Israel Friedlaender, *Zur Geschichte der Chadhirlegende*, part du point de vue de K. Vollers qui considérait le type de Chadhir, non comme la survivance de telle ou telle figure plus ou moins mythique, mais comme le produit d'un large syncrétisme. — Notice de O. Franke sur la religion chinoise.

— M. Max Van Berchem inaugure par les *Arabische Inschriften* (*Beiträge zur Assyriologie und semit. Sprachwissenschaft*, VII, 1. Leipzig, Hinrichs, 1909) la publication des *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien* recueillies par M. Max von Oppenheim au cours de son voyage à travers la Turquie d'Asie en 1899. Nombre des 196 textes ainsi publiés sont inédits, notamment ceux de Mésopotamie, et intéressent l'histoire de la religion musulmane et de ses sectes. Citons, près de Homs, les inscriptions gravées sur le tombeau du fameux conquérant de la Syrie, l'épée d'Allah et le compagnon du Prophète, Khâlid ibn al-Walîd qui, d'après la tradition, serait mort à Homs en l'an 21 de l'hégire. Depuis longtemps cette tombe est l'objet d'un pèlerinage et Khâlid vénéré à l'égal d'un saint. A Masyaf, les textes émanant des chefs de la secte des Assassins ont été déjà publiés en partie et commentés par M. Van B. dans *Journal asiatique*, IXe série, t. IX. A Alep, texte chi'ite duodécimain du sanctuaire dit d'Al-Hosain. A Orfa (Edesse), texte du célèbre sanctuaire dénommé maqâm al-Khalîl ou lieu de prière d'Abraham. A Tarsous, un tombeau du prophète Daniel. Enfin, de curieuses considérations (p. 146-148) sur des matrices pour amulettes répandus par les missionnaires des sectes alides.

— Notre collaborateur, M. Louis Massignon, donne d'intéressants renseignements sur *Les Medresehs de Bagdâd* dans le *Bulletin de l'Institut français d'Archéol. orient.*, t. VII (Le Caire, 1909). La création des medresehs dans l'Islâm oriental, qui remonte aux IVe et Ve siècles de l'hégire (Xe-XIe siècles), est attribuée à deux causes : 1° la nécessité pour l'Islâm sunnite de faire face à la propagande effrénée des Chi'ites en réglementant l'enseignement supérieur ; 2° l'exemple donné par les Chafi'ites du Khorasan qui possédaient déjà des medresehs ou écoles supérieures destinées à lutter contre les *Khangahs* ou couvents des Kirâmyites.

— L'orientaliste et exégète Adalbert Merx, mort à Heidelberg où il professait dans la chaire d'exégèse de l'Ancien Testament, le 4 août 1909, à l'âge de 71 ans, regardait le mouvement religieux samaritain comme ayant joué un rôle important dans la formation des doctrines chrétiennes. A ce point de vue son étude posthume, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (XVII, *Beiheft z. Zeitsch. f. d. Alttest. Wissenschaft*) publiée par les soins de M. Marti, est à lire. Il y publie et commente quatre textes relatifs au Messie faisant partie de la liturgie de la communauté de Naplouse.

— La maison d'édition Dieterich (Theodor Weicher), à Leipzig, entreprend sous le titre *Religionsurkunden der Völker* une importante collection que dirige M. Julius Boehmer. La documentation qu'on se propose de rassembler doit embrasser les livres canoniques tels que l'Avesta et le Coran, des textes religieux comme ceux découverts en Égypte ou en Babylonie et des monographies fondées soit sur les textes comme pour les religions grecque et romaine, soit sur les traditions orales pour les non-civilisés. Déjà a paru *Die Religion der Batak* par J. Warneck qui constitue une excellente monographie. Bientôt suivront : un choix de textes assyro-babyloniens publiés par Delitzsch, le Coran par Seybold, les sources pour l'histoire de la piété dans l'Islam par Brockelmann, les Upanishads par Geldner, la religion des Ewe par Spieth, la Mischnah par Bischoff, etc. Les souscripteurs qui s'engagent à prendre dix volumes au moins, bénéficient d'une réduction de vingt pour cent.

— Le texte hébraïque de la Bible le plus pratique et le plus utile pour les travailleurs est, sans contredit, celui que Rud. Kittel a établi avec la collaboration de Beer, Buhl, Dalman, Driver, Löhr, Nowack, Rothstein, Ryssel et dont la première édition a paru en 1905 chez Hinrichs à Leipzig. Une seconde édition, revue et améliorée dans les notes du bas des pages, vient de paraître (broché : 8 marks ; aussi en 15 fascicules de 1 m. à 1 m. 30).

— La troisième édition complètement remaniée de la traduction de E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, dont nous avons déjà

annoncé le mode de publication par livraisons à 80 pfennigs (Mohr, Tübingen) a vu se terminer le premier volume qui renferme le Pentateuque (Kautzsch et Holzinger se sont partagé les quatre premiers livres, Marti a traduit le Deutéronome. Les éditeurs n'ont pas cru devoir rompre avec les titres de premier, deuxième, etc. livre de Moïse) et les Prophètes (Josué par Holzinger et Kittel qui s'est également chargé des deux livres de Samuel, les livres des rois par Kamphausen, Isaïe par Guthe, Kautzsch et Budde, Jérémie et Ezéchiel par Rothstein). Le second volume qui a commencé à paraître contiendra les douze petits prophètes et les *ketoubim* ou hagiographes.

— On sait avec quelle conscience, M. E. Schürer tient au courant des découvertes sa *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. La maison Hinrichs vient de faire paraître (1909) en quatrième édition le tome III : *Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*. Pour juger des remaniements, il suffit d'indiquer que le nouveau volume (VII-719 pages) contient deux cents pages de plus que l'édition précédente. Certaines parties, notamment celle qui utilise les nombreux papyrus grecs découverts en Égypte et les papyrus araméo-juifs d'Éléphantine, sont entièrement nouvelles.

— Le XXII[e] et dernier volume de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog, remaniée en troisième édition par Albert Hauck, a été distribué (Leipzig, Hinrichs, 1909). Il renferme la liste des collaborateurs qui occupe 32 pages avec indications biographiques et liste de leurs articles. Puis vient un copieux index de 482 pages en deux colonnes qui facilitera beaucoup l'utilisation des matériaux réunis dans les vingt et un volumes de cette nouvelle édition.

R. D.

— A propos de l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach, M. Jean Réal a écrit une brochure sur *la Science des religions et le problème religieux au XX[e] siècle* (Paris, Fischbacher, 1905, p. 65) ; M. Jean Réal qui, sans être un spécialiste, paraît généralement au courant des progrès de la « religion comparative », considère ce problème d'une façon trop subjective pour que ses conclusions trouvent place ici autrement qu'à titre documentaire : la Science des religions lui paraît nous apprendre que c'est par les transformations de l'idée religieuse que se sont manifestées dans le passé les principales étapes des progrès humains. Il oppose le « simple idéalisme humain » au « mysticisme dogmatique des religions » ; entre ces deux notions contradictoires il ne dissimule pas que ses préférences vont à la première et qu'il lui souhaite de convertir les hommes des temps à venir.

— Mgr Lacroix, ancien évêque de Tarentaise, publie la leçon inaugurale de son cours sur *L'histoire et l'organisation de l'Église catholique depuis le Concile*

de Trente, professé près la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études. L'objet du cours était l'*Histoire de l'Eglise pendant la Révolution*, mais Mgr Lacroix l'a fait précéder d'un examen du *Rôle de la critique dans l'histoire de l'Eglise* (Paris, Plon, 1909, 47 p.). Il tient à établir que les règles de la critique historique sont directement applicables aux matériaux de l'histoire ecclésiastique. Mais de plus il estime que l'historien, après avoir fait la critique des documents, doit procéder à la critique des faits, c'est-à-dire se prononcer sur leur valeur morale. « L'historien est un juge, et, comme tel, son office est de formuler des sentences, des jugements, de distribuer l'éloge et le blâme d'après les règles de l'équité. » Ces « règles de l'équité », des positions confessionnelles très assurées n'empêchent en aucune manière de s'y conformer en toute indépendance. Qu'il soit permis de relever dans ce raisonnement quelque peu spécieux la confusion inconsciemment établie entre l' « érudit » et l' « historien » et les conditions morales propres au travail de chacun d'eux.

*

— L'*Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses* pour l'année 1909-1910 (Imprimerie nationale, 72 p. 8°), contient, outre le rapport sur les conférences de 1908-1909 et le programme des conférences de 1909-1910, un mémoire dû à M. R. Genestal, professeur à la Faculté de Droit de Caen, délégué à la direction des études d'histoire du droit canon. M. Genestal traite du *Procès sur l'état de clerc aux* XIIIe et XIVe *siècles*. Cette étude est « un chapitre de l'histoire du privilège clérical, c'est-à-dire de cette restriction progressive de la juridiction de l'Eglise sur ses propres membres, qui fut une des atteintes les plus sensibles à la puissance ecclésiastique. Pour mener efficacement la lutte contre le privilège, pour pouvoir créer une jurisprudence de plus en plus restrictive, le juge temporel avait besoin d'être juge de sa compétence ». Quand et comment il a commencé à le devenir, c'est ce que M. Genestal arrive dans cet excellent mémoire à déterminer à l'aide d'une minutieuse enquête qui porte sur les conflits entre les deux juridictions au cours des XIIIe et XIVe siècles.

— A l'occasion du trentième anniversaire du Musée Guimet, a paru une seconde édition du volume jubilaire publié en 1904 (*Le Jubilé du Musée Guimet*, Lyon, A. Rey, 1909, un volume de 54 pages). Nous y retrouvons le récit coloré et vivant où M. Guimet retrace les premiers âges de sa grande collection de monuments religieux, et une notice où sont réunis les documents, d'ordre plus administratif, sur l'acceptation du Musée par l'État, les richesses actuelles des galeries de la place d'Iéna et les collections qui sont annexées à cette belle fondation scientifique. De pittoresques photographies conservent le souvenir de la fête donnée en 1904 au Musée pour célébrer son 25e anniversaire.

— M. Jordan à qui nos études sont redevables d'un précieux répertoire de documents bibliographiques sur l'histoire de la « Comparative Religion » tient au courant son ouvrage paru il y a cinq ans à l'aide de bulletins dont le second vient de paraître ces jours-ci (*Comparative Religion. A survey of its recent literature*. Second section. 1906-1909. Edimbourg, chez O. Schulze, 1910). La période 1906-1909 inscrite dans cette bibliographie est féconde en ouvrages d'ensemble, en vues générales, et M. Jordan analyse un à un les livres de Jevons (*An introduction to the Study of Comparative Religion*), de L. Farnell (*The Evolution of Religion*), de G. Foucart (*La méthode comparative dans l'Histoire des Religions*), de O. Pfleiderer (*Religion und Religionen*), de Saint Clair Tisdal (*Comparative Religion*), etc. ; cette série d'études synthétiques, et aussi la publication des premiers volumes de l'Encyclopédie d'Hastings où règne sans conteste la méthode comparative, font concevoir à M. Jordan les plus vastes espoirs pour l'avenir de la philosophie religieuse dont il s'est fait le patient et très érudit historiographe.

*

— Dans un article récent de la *Nouvelle Revue*, M. Emile Guimet expose des vues originales sur les rapports entre les chrétiens et l'empire romain (*Les Chrétiens et l'empire romain*, tirage à part aux éditions de la *Nouvelle Revue*, Paris, 1909. 42 p. 8°). Selon M. Guimet, qui avait déjà soutenu la même thèse dans une communication verbale à l'Académie de Lyon, les persécutions des premiers chrétiens n'auraient été que le résultat d'un malentendu, d'une incompréhension de la valeur exacte de certains rites, de certaines paroles. L'empire romain accueillait très volontiers les croyances orientales ; Syriens, Egyptiens, Juifs possédaient à Rome et dans les provinces leurs sanctuaires, leurs divinités, exerçaient librement leurs cultes ; on exigeait seulement d'eux qu'ils respectassent la religion officielle et ne prétendissent point se mêler des choses du gouvernement. Or, les chrétiens ombrageux et rigoristes aimaient mieux mourir dans les supplices que de se résigner à « saluer la tablette de l'empereur », à lui donner le nom de « Kurios » réservé par eux à Jésus ; ils repoussaient avec horreur des termes, des mots, des gestes dont l'acceptation ne paraissait aucunement entraver l'exercice convaincu des cultes isiaques ou juifs, et qui étaient en usage chez beaucoup de chrétiens moins formalistes. Les persécutions apparaissent donc sous un jour exclusivement politique ; leur caractère religieux n'est qu'accessoire ou ne se comprend que de la religion de l'État. M. Guimet étaye ce raisonnement de nombreux textes minutieusement contrôlés.

*

— La *Revue Historique* publie, dans son n° de janvier-février 1910, un article de M. Albert Mathiez sur les philosophes et la séparation de l'Église et de l'État en France à la fin du XVIIIe siècle. « Il y a encore, dit M. Mathiez, des historiens pour s'étonner que la Révolution n'ait pas proclamé dès le premier jour la séparation des Églises et de l'État. Ces historiens se scandalisent de l' « énorme erreur » de la Constitution civile du clergé. Ils déplorent l'erreur,

plus énorme encore, des cultes révolutionnaires. Or, pour l'érudit auteur du beau livre sur les *Théophilanthropes*, les hommes de la Révolution, en bons élèves des philosophes, ont essayé d'abord de nationaliser le catholicisme, de le mettre au service de l'ordre nouveau. Cette tentative, c'est la Constitution civile du clergé, à laquelle devaient applaudir Montesquieu, Voltaire, tous les encyclopédistes. Mais cette Constitution civile, qui faillit réussir, échoua pour des raisons diverses. Les révolutionnaires s'obstinent deux ans à la faire vivre et triompher. Leur déception se change en colère lorsque l'insuccès devient patent. Ils décrètent la ruine de leur propre création, enlèvant tout caractère officiel au clergé Constitutionnel; mais en abattant le catholicisme, les révolutionnaires ne renoncent pas à leur rêve d'unité morale et religieuse. Leur mentalité ne devient pas *laïque*. Elle dresse de nouvelles constructions cultuelles : culte de la Raison, culte de l'Être suprême, culte décadaire, toutes formes de l'État culte et religion. La raison de ce double aspect négatif et positif de la politique religieuse révolutionnaire qui est aussi le double aspect de la politique religieuse des philosophes, M. Mathiez la donne en conclusion de son article : « Philosophes et révolutionnaires ont été élevés par des prêtres, les seuls éducateurs d'alors, ne l'oublions pas ; leur formation est double, chrétienne et classique, catholique et antique... Ils ont construit leur cité future avec les éléments de la cité présente. Convaincus que la réforme politique et sociale ne pouvait se suffire à elle-même, ils voulurent la compléter par une réforme morale et religieuse correspondante. En un mot ils eurent la passion de l'unité, passion romaine et catholique ».

— Notre collaborateur M. Hertz a donné à la *Revue Philosophique* (nº de décembre 1909) une importante étude de sociologie religieuse sur la *Prééminence de la main droite*. M. H. relève les caractères très nets d'une institution sociale dans la différence de valeur et de fonction qui existe entre les deux côtés de notre corps. C'est dans l'étude comparée des représentations collectives qu'il recherche l'explication du privilège dont jouit la main droite. La pensée primitive présente une structure dualiste, une antithèse fondamentale entre le sacré et le profane. La société, l'univers entier sont commandés par cette polarité essentielle : « Dans le principe sacré résident les pouvoirs qui conservent et accroissent la vie, qui donnent la santé, la prééminence sociale, le courage à la guerre et l'excellence au travail. Au contraire, le profane (en tant qu'il fait incursion dans le monde sacré), l'impur sont essentiellement débilitants et léthifères; c'est de ce côté que viennent les influences funestes qui oppriment, amoindrissent, gâtent les êtres. Ainsi, d'une part, le pôle de la force, du bien, de la vie ; d'autre part, le pôle de la faiblesse, du mal, de la mort ». La différenciation obligatoire des côtés du corps est un cas particulier et une conséquence de cette polarité. M. Hertz analyse les caractères et les fonctions attribués à la main droite et à la main gauche. Le contraste apparaît déjà dans les mots qui, dans les langues indo-européennes, désignent les deux côtés ; même opposition sémantique et morale :

la droite est le côté sacré, le côté de la vie et de la force, la gauche le côté profane, de la mort et de la faiblesse, la droite le haut, le monde supérieur ; la gauche le bas, le monde inférieur ; la droite est le *dedans* de la communauté, la gauche le *dehors*, etc. Les fonctions des deux mains sont au moins aussi nettement opposées : chez les primitifs dont la langue est une pure mimique, la main droite sert à exprimer l'idée de *moi*, de haut, de bravoure, de puissance, de virilité ; la gauche désigne le non-moi, les *ventres*, la mort la destruction, l'enterrement. Dans les liturgies primitives ou évoluées, le côté droit est tout privilégié : il prie, il bénit, il consacre, il présente l'oblation. La main gauche contient et apaise les êtres surnaturels méchants ou irrités, bannit et détruit les influences mauvaises. La main gauche est toute désignée pour les contacts sinistres. Dans les pratiques que comporte la vie en société, la main droite conclut le mariage, prête serment, contracte, prend possession, porte assistance ; elle commande, elle affirme la force et l'emprise sur les choses. La gauche est clandestine, elle est la main du parjure, de la trahison, de la fraude. M. Hertz poursuit ce parallèle dans toutes les manifestations de la vie collective, arts, industrie, guerre, rites de métier. Nulle part la gauche ne doit empiéter sur la droite, pas plus que le profane ne peut se mêler au sacré.

En conclusion à cette rigoureuse enquête, M. Hertz se refuse à nier dogmatiquement l'action du facteur physique dans cette différenciation qualitative entre les deux mains ; mais il estime que « pendant de longs siècles la paralysie systématique du bras gauche a exprimé, comme d'autres mutilations, la volonté qui animait l'homme de faire prédominer le sacré sur le profane, de sacrifier aux exigences senties par la conscience collective les désirs et l'intérêt de l'individu et de spiritualiser le corps lui-même en y inscrivant les oppositions de valeurs et les contrastes violents du monde moral ».

— On se souvient de l'article que publia ici M. Antoine Cabaton sur la légende de Raden Pakou (Revue, 1906, II, n° 3). A propos de cette légende historique musulmane de Java, M. Emmanuel Cosquin publiait quelques mois après, dans la *Revue des Questions historiques* (avril 1908) une étude sur tout un groupe de légendes, contes et mythes, dont ressortissait l'histoire de Raden Pakou, où la vertu merveilleuse du lait de la mère et l'épisode du coffre flottant occupent une place de premier plan. M. E. Cosquin n'acceptait pas au nombre des variétés du même thème l'histoire de Moïse enfant. Aujourd'hui notre collaborateur M. Israël Lévi reprend cette question de ressemblance folklorique dans une étude publiée par la *Revue des Etudes Juives* (1er janvier 1910). Le savant hebraïsant estime, avec M. Cosquin, que le récit de l'Exode ne contient pas les traits essentiels du thème de la légende indienne ; mais ces éléments, il les montre fournis « par la littérature juive qui, partant de Josèphe, s'étend sur tout le Midrasch et pousse ses ramifications dans le folk-lore littéraire judéo-arabe ». M. I. Lévi suit pas à pas l'histoire de Moïse enfant dans le Midrasch et dans la littérature musulmane — et, comme com-

plément irréfutable de preuves de cette parenté entre la légende post-biblique de Moïse et celle de Baden Pakou, il fait ressortir la présence des mêmes éléments thématiques dans la légende midraschique d'Abraham-enfant, qui n'est qu'un doublet de celle de Moïse. Une autre variété du conte javanais conservée dans la littérature juive, est fournie par la légende de Josué bin Noun, que M. N. Slouschz a rencontrée dans le *Rab Pealim* d'Abraham fils d'Elia, Gaon de Wilna. Cette forme est d'ailleurs tout à fait indépendante de l'histoire de Moïse-Abraham enfant, mais s'apparente étroitement à un autre conte publié par M. Cosquin, celui de Judas, avec, dans la version hébraïque, une mise en valeur plus evidente du trait primitif.

— *L'Asiatic quarterly Review* publie à des intervalles assez rapprochés de courts et très substantiels « reports » où notre collaborateur M. Ed. Montet annonce et juge en notes précises la production scientifique dans le domaine des études orientales. M. Montet insiste particulièrement, dans les deux plus récents de ces bulletins (juillet 1909, janvier 1910) sur quelques travaux qui ont marqué dans la littérature sémitisante ou arabisante : les *Études bibliques* (Ancien Testament), de M. Bruston ; le beau livre de E. Doutté sur la Magie et la Religion dans l'Afrique du Nord, le recueil de textes berbères de Syed Bulifa, les Apocryphes de l'Ancien Testament, de L. Randon, la seconde édition de l'Histoire du Koran, de Th. Noeldeke, revue par F. Schwally, etc.

— La Revue *The Open Court* vient de publier le dernier fascicule de son vingt-troisième tome. De plus en plus, cette active revue s'applique à justifier par ses sommaires son sous-titre : elle se consacre à la science de la religion, à la religion de la science, à l'extension de l'idée du « Religious Parliament », idée quelque peu stationnaire depuis le mémorable meeting de Chicago. La tâche est vaste et la table de ce tome XXIII reflète l'espoir généreux et malheureusement aussi l'imprécision de la synthèse tentée par M. Paul Carus et ses collaborateurs. Nous y trouvons voisinant des articles d'occultisme (*G. C. Bartlett*, An Episode in the Life of a Medium ; *H. J. Burlingame*, Reminiscences of a Famous Magician ; etc.), des articles sur la personnalité religieuse et philosophique de Gœthe, dûs surtout à M. P. Carus ; des études sur le Darwinisme et son importance morale ; les inévitables dissertations sur l'hypothèse retentissante de *M. P. Haupt* : Aryan Ancestry of Jesus ; — et aussi des articles d'histoire des religions proprement dite, conçue en toute objectivité : *Fr. Cumont*, Astrology and Magic ; *E. Montet*, Israel and Babylonian Civilisation ; *P. E. Osgood*, The Temple of Solomon ; *P. Carus*, Buddha of Kamakura Healing by Conspiration in Ancient Babylon, Japan's Seven Jolly Gods, Lao-Tze, etc.

— La revue *Cultura Moderna*, née en juillet 1903, morte en juillet 1906, vient de reparaître au début de janvier 1910 (*Cultura moderna, rassegna mensile di studi scientifico-religiosi*. Mendrisio (Suisse), et s'affirme par un numéro très

fourni et d'excellente matière : De Pia Cremonini, un article sur *H.-C. Lea* d'après une autobiographie toute récente communiquée à l'auteur de cette étude nécrologique; un essai sur le *problème religieux*, par Harald Höffding ; un compte rendu critique sur le livre de L. H. Jordan et B. Labanca, *The Study of Religion in the italian Universities* et des *Notes fugitives* sur le mouvement des idées en Italie par le directeur de la Revue, le Prof. Domenico Ballaini. La *Cultura Moderna* ne cache pas ses sympathies pour certaines des idées que soutenaient la *Cultura Sociale* et la *Rivista di Cultura*, de R. Murri, les *Study Religiosi* et la *Vita Religiosa* de S. Minocchi, mais la revue tessinoise se défend de servir une école confessionnelle quelconque et se propose un but uniquement scientifique.

— La *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, organe de l'Union allemande des missions protestantes évangéliques (Evangelischer Verlag Heidelberg, 1909) a publié dans ses douze fascicules de 1909 un certain nombre de notules intéressantes sur des faits religieux observés en Extrême-Orient par des missionnaires. La description en est en général un peu hâtive mais l'observation directe rend utiles ces « rapports » communiqués aux adherents de la vaste union pastorale. — Citons : Die Bedeutung des Konfuzius, par *M. Rich. Wilhelm*; Die Lage des Christentums in Japan im Herbste 1908, par M. *Emil Schiller*; Japanisches, par *M. Hering* Volksgebauche zur Zeit der Dürre in Hinterland von Kiantschou, par M. W. *Schüler*; Gogaku no Kumo, par *E. Schiller*; Aus einem tanistischen Kloster, par M. *W. Schuler*, etc. En outre, la *Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft* donne de nombreux comptes rendus des ouvrages intéressant les religions de l'Extrême-Orient.

— L'Excellente *Revue des Études ethnographiques et sociologiques* fondée et dirigée par notre collaborateur M. A. Van Gennep en 1907 est éditée depuis janvier dernier, sous la même direction et dans le même format 8° jésus par la maison Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte. La Revue portera désormais le nom de *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*. Elle est internationale ; elle est assurée du concours d'ethnographes et de sociologues européens et américains des plus notables en même temps que de la collaboration active de nombreux fonctionnaires coloniaux et explorateurs.

— Enfin nous apprenons, par l'intermédiaire de la *Revue historique*, la très prochaine apparition à la librairie Letouzey et Ané (Paris), d'une nouvelle revue historique, la *Revue d'histoire de l'Eglise de France* dont la direction est confiée à M. l'abbé Vogt, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). Cette Revue servirait à préparer une refonte complète de la *Gallia Christiana*. Elle publiera des articles originaux et des documents relatifs à l'histoire ecclésiastique de la France depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, une revue critique des livres et

un résumé des principaux travaux parus dans les autres recueils périodiques. Elle comprendra 6 livraisons annuelles de 112 pages 8° chacune. Prix de l'abonnement : France 15 fr. ; étranger, 17 fr.

— La *Revue d'histoire et de littérature* religieuse, qui avait cessé de paraître à la fin de l'année 1907, vient de reprendre sa publication chez l'éditeur Nourry et sous la direction de M. A. Loisy, professeur d'histoire des Religions au Collège de France, par fascicules de six feuilles tous les deux mois. Abonnement : 10 francs pour la France et 12 fr. 50 pour l'étranger. Nous avons reçu le n° 1 (Janvier-Février 1910) qui contient les articles suivants : Alfred Loisy, *La notion du sacrifice dans l'antiquité israélite*. Franz Cumont, *La propagation du manichéisme dans l'empire romain*. Charles Michel, *Le culte d'Esculape dans la religion populaire de la Grèce ancienne*. Chronique bibliographique. Faits et documents religieux contemporains.

— En même temps, les *Etudes* redigées par des Pères de la Société de Jésus inaugurent une publication nouvelle : *Recherches de Science religieuse*, paraissant tous les deux mois en fascicules de six feuilles. Abonnement : 10 francs pour la France et 12 fr. pour l'étranger. Le programme stipule : « Des articles de fond, d'un caractère nettement scientifique, viseront à faire avancer, du moins en les précisant, les questions religieuses. » Sommaire du n° de janvier-février 1910 : J. Lebreton, *La foi au Seigneur Jésus dans l'Eglise naissante*. H. Lammens, *Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet*. — Notes et Mélanges : A. Condamin, *Le sens messianique de Zacharie*, XII, 10. A. Durand, *Le Christ « Premier-Né »*. L. Jalabert, *Notes d'epigraphie chrétienne*. Martindale, *Un miracle d'Apollonius de Tyane*. Le Bachelet, *Bellarmin sur la Bible de Sixte-Quint*. F. Bouvier, *Bulletin d'histoire comparée des Religions*.

— *La chaire de Pfleiderer*. La succession du Prof. O. Pfleiderer à Berlin est restée longtemps ouverte et l'on ne saurait dissimuler que des questions d'ordre extrascientifique n'ont pas été étrangères à la prolongation de cette vacance. On sait quelle signification philosophique — et jusqu'à un certain point politique — avait la personnalité et l'enseignement d'Otto Pfleiderer. Il ne nous appartient pas de rechercher à quels mobiles ont obéi les « les autorités compétentes » en préférant la candidature du Prof. Lehmann, de Copenhague, à celle du Prof. Tröltsch. Nous n'avons pas autorité pour décider si cette nomination représente, comme on l'a soutenu, un échec pour la théologie progressiste dans l'enseignement officiel.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LA MALḤAMAT

DANS L'ISLAM PRIMITIF[1]

Tamim ad Dârî raconta un jour au prophète Moḥammed qu'ayant fait naufrage dans une île déserte, il y trouva *le Dadjdjâl* (Antechrist) qui lui apprit un grand nombre de *malḥamats*[2]. Que signifie exactement ce mot?

Ibn Khaldoûn, dans ses *Prolégomènes*, l'emploie avec le sens de « prédiction politique »[3]. Sylvestre de Sacy qui, le premier, a fait connaître ce passage dans sa *Chrestomathie*[4] dit : « Il paraît, par le passage d'Ibn Khaldoûn, que le mot *malḥamat* qui signifie proprement *une guerre* ou *une bataille sanglante* a été pris ensuite pour une prédiction qui annonçait des événements de ce genre, puis pour toute prédiction concernant les révolutions politiques[5] ».

Mais le savant orientaliste n'a pas pris garde que ce ne sont pas des guerres quelconques, des révolutions politiques quelconques qu'Ibn Khaldoûn a en vue. Le passage de cet auteur qu'il a traduit est relatif à la venue du Mahdi et ceux du même auteur auxquels S. de Sacy fait allusion dans sa note (33) se rapportent également à cette venue[6]. Ces derniers, il est vrai, ne sont pas explicites, et il semble, à première vue,

1) Cet article est extrait d'un ouvrage qui paraîtra prochainement sous le titre *Mohammed et la fin du monde*. L'auteur s'attache à montrer l'importance de la croyance à une fin prochaine du monde dans la genèse et le développement de l'Islam. (N. D. L. D.)

2) Mas'oudi. *Prairies d'or* (ed. B. de Meynard), IV, 28.

3) *Prolegomènes* (tr. de Slane), II, 226 et seq.

4) *Chrestomathie* (2e ed.), II, 301-302.

5) *Ibid.*, p. 302.

6) *Ibid.*, p. 283.

qu'ils ne parlent que de l'avènement de nouvelles dynasties. Les auteurs des ouvrages, en prose et en vers, qui prenaient le nom de *malḥamat* (au pluriel : *malâḥim*) se piquaient de connaître d'avance tous les événements politiques. Makrîzî, d'après Ibn Dâyat, parle d'un auteur de malḥamats : *sâḥib al malâḥim*, qui d'avance savait que le nouvel émir d'Égypte Aḥmad ibn Toûloûn aurait telle figure, telle démarche etc. Mais ce n'était que la conséquence de sa science prétendue qui devait, en réalité, embrasser tous les événements devant s'écouler *jusqu'à l'arrivée du Mahdi*. J'ai montré le premier d'après un autre texte de Makrîzî[1] que la *malḥamat* est elle-même un épisode de cette arrivée du Mahdi.

Dans ce texte où il est parlé de la destruction future de l'Égypte (précédant la fin du monde), un certain nombre de destructions ou ruines, *khirâb*, sont annoncées dans un ordre donné. La ruine du pays de Koufa est suivie de la malḥamat et de la conquête de Constantinople, puis de la venue du Dadjdjâl. Telle est la tradition transmise par Ka'b al Aḥbar et elle est confirmée par celle que donne Wahb ibn Mounabbih où la malḥamat est appelée la *grande*. Ce dernier détail semble indiquer des malḥamats moins importantes et antérieures, et je suis porté à croire, sans en avoir de preuve positive, que ces malḥamats antérieures ne sont autres que les ruines successives dont il vient d'être question, la grande étant la dernière de toutes et précédant immédiatement la venue de l'Antechrist. C'est évidemment ce que celui-ci racontait à Tamîm ad Dârî.

Ibn Khaldoûn[2] est d'avis que les traditions relatives aux malḥamats, remontent à ces Juifs du Yémen si suspects à ses yeux, comme Ka'b al Aḥbâr, Wahb ibn Mounabbih, 'Abd Allah ibn Salâm, etc. Effectivement, nous voyons les deux

1) *Description historique et topographique de l'Égypte* (dans *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, III), p. 208.

2) *Prolégomènes*, II, 461. De Slane traduit : « les prédictions de grandes catastrophes » ; le texte porte : *al ḥidthân wa'l malâḥim*. *Al ḥidthân* est, en effet, un des synonymes d'*al malâḥim*.

premiers cités par Maḳrizi; mais, bien que ces personnages soient à bon droit considérés comme de grands fabricants de légendes musulmanes[1], sur ce point ils ne paraissent pas avoir été les premiers inventeurs. La tradition qui remonte à Tamim ad Dârî semble bien être vraiment indépendante d'eux.

Hadji Khalfa[2] attribue un livre de *malâḥim* à Abou Daoûd, l'auteur du célèbre recueil de traditions : *Kitâb as-sounan*. L'indication du célèbre bibliographe ne paraît pas être rigoureusement exacte; du moins un des chapitres du *Kitâb as-sounan* porte précisément ce titre, et il est peu probable qu'il ait constitué à l'origine un livre distinct. Dans l'édition du Caire[3], ce chapitre est précédé de celui du Mahdî et de celui des *fitan* (pluriel de *fitnat*, révolution). Ce dernier mot est ici un synonyme de malḥamat, car il s'entend des révolutions qui annoncent la fin du monde.

Le chapitre des malaḥim comprend six pages et demie in-quarto[4] et relate un grand nombre de traditions sur la fin du monde. Je relève les principales.

1° Sur l'autorité de Mou'âdh ibn Djabal[5] « ... La ruine de de Yathrib[6] [est] l'apparition de la malḥamat; l'apparition de la malḥamat [est] la conquête de Constantinople; la conquête de Constantinople [est] l'apparition du Dadjdjâl. » Le Prophète ayant ainsi parlé frappa de la main la cuisse de son interlocuteur en disant : « cela est vrai, aussi vrai que tu es ici. »

1) Cf. Lidzbarski, *De propheticis, quæ dicuntur, legendis arabicis*, p. 37 et 44; Chauvin, *Recension égyptienne des Mille et une nuits*, p. 121; Clément Huart, *Wahb ibn Monabbih* (*Journal Asiatique*, 10e série, t. IV, p. 331 et seq.).

2) Édit. Flügel, V, 157, no 10521. Plus loin (VI, p. 102, no 12841) l'auteur avait eu l'intention de donner une étude sur la science des malâḥim. L'édition de Flügel n'en donne que le titre et néglige d'indiquer que l'intention n'a pas été suivie d'effet.

3) Imprimerie Castelli, 1280 de l'Hégire.

4) 2e partie, p. 136 à 142 *med.*

5) Un des *Compagnons* les plus considérables, le plus versé, au témoignage du Prophète, dans la science du licite et de l'illicite.

6) Ancien nom de Médine.

2° Sur l'autorité du même personnage : « La grande malḥamat, la conquête de Constantinople, l'apparition du Dadjdjâl en sept mois. »

3° Sur l'autorité de 'Abd Allah ibn Bousr : « Entre la malḥamat et la conquête de Médine[1], six années et le faux Messie apparaîtra dans la septième. »

4° Sur l'autorité d'Aboû-d Dardâ « la tente des musulmans, le jour de la malḥamat, [sera] dans la Ghoûṭat[2] auprès d'une ville appelée Damas, une des meilleures villes de Syrie. »

Ce dernier passage semble identifier le jour de la malḥamat à la fin du monde. Quant à celui qui précède, s'il est authentique, et si vraiment il faut traduire *al madinat* par Médine, il est d'une importance capitale pour prouver que le Prophète attendait incessamment l'arrivée du faux Messie ou Dadjdjâl, ce que d'ailleurs le récit de Tamîm ad Dârî laisse entendre clairement. C'est plus tard que Constantinople a été substituée à Médine, alors que la prise de cette ville représentait aux yeux des Musulmans l'idéal à atteindre. La conquête de Médine serait donc l'hégire qui assura au Prophète la possession de cette ville sans coup férir, et la malḥamat répondrait à la vocation du Prophète. Remarquons en passant l'analogie de cette période septénaire avec celle des six radj'ats (retours ou centenaires) après Jésus-Christ qui font de Moḥammed en quelque sorte une septième incarnation de Jésus-Christ[3], avec celle des sept millénaires assignés par quelques traditionnistes à la vie totale du monde,

1) *Al madinat* ; pris dans un sens absolu, ce mot signifie la ville, par extension : la ville du Prophète, Médine, équivalente à Yathrib de la première tradition.

2) Nom que donnent les Arabes à la plaine de Damas.

3) Je fais allusion ici au récit du *Kitâb al aghânî* sur Oumayyat ibn Aboû-ṣ Salt. Un moine chrétien aurait prédit à ce dernier qu'un sixième retour après le Christ allait se produire, sous la forme d'un prophète arabe. Oumayyat croyait être ce prophète, mais ce fut Moḥammed. Cf. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, I, 113 ; Clément Huart, *Une nouvelle source du Coran* (*Journal Asiatique*, 10e série, t. IV, p. 125 et seq.).

Moḥammed apparaissant dans le cours du septième[1] : enfin avec la fameuse théorie ismaïlienne du cycle des prophètes se succédant sept par sept, le septième ayant régulièrement un caractère très spécial : celui d'une réincarnation de la Divinité[2]. On peut se demander si la malḥamat n'est pas, à l'origine, précisément cette sixième radj'at, cette sixième résurrection du Christ et par suite septième Incarnation. Si cette théorie était bien la vraie, ne nous donnerait-elle pas le sens réel, conforme à l'étymologie, de la *malḥamat*, puisque ce mot est formé de la racine *laḥm* « chair » ? La forme malḥamat ne convient pas, il faut le reconnaître, à celle qui, dérivée de *laḥm*, pourrait répondre à notre mot incarnation. En arabe, celui-ci est rendu généralement par *tadjassoud* dérivé de la racine *djasad* « corps ». On aurait donc dit : « talaḥḥoum »[3] dans le même sens, ce qui nous éloigne fort de : malḥamat. Mais de telles formes signifient : « l'acte même, le fait de l'incarnation » ; pour désigner le *temps*, l'*époque* de l'incarnation, la langue arabe tirera de la racine *laḥm* ce qu'on appelle : un nom de temps ou de lieu[4] qui ne peut être que *malḥam* ou *malḥamat*.

Je n'hésite pas à dire que, même à ce point de vue, on ne peut affirmer que le sens primitif du mot malḥamat ait été : incarnation. Il faudrait une preuve plus décisive : en attendant, ce que je viens de dire ne peut être considéré que comme une conjecture peut-être hasardée, peut-être susceptible d'être vérifiée plus tard.

1) Maḳrîzî, *Description*, t. III, p. 17, d'après une tradition d'Ibn 'Abbâs, le cousin du Prophète. Cf. Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes* (tr.) II, 209.

2) Cf. de Goeje, *Les Carmathes du Bahrain*, 2e édition, 166-169. Sur le caractère mystique du nombre sept, comparez encore un verset fort énigmatique du Coran, XV, 87 : « Nous t'avons accordé sept bienfaits (?) *sab'an mina -l mathâni* ». Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de ces mots, et il est à croire qu'aucun ne l'a compris. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter cette question.

3) Dozy, *Supplément*, signale la forme *iltiḥâm*, d'après Amari, *Diplomi arabi*, 13, l. 2 (employée dans une date : « année 1182 de l'*incarnation* de N. S. le Messie. »)

4) S. de Sacy, *Grammaire arabe*, 2e éd., I, 302.

Mais ce que je crois pouvoir affirmer, c'est que, quel que soit son sens, la malḥamat primitive fait partie essentielle de la doctrine de Mohammed. De là vient le nom qu'il se donnait lui-même de *nabi-l malḥamat*, « prophète de la malḥamat ».

Tabarî est, je crois, le premier auteur qui mentionne ce nom, sur l'autorité d'Aboû Moûsâ al Ach'arî[1]. La même tradition est donnée par Mouslim, mais au lieu de *malḥamat* on lit : *raḥmat*[2]. Il est probable que la forme primitive avait été altérée en *marḥamat* qui est de même racine et a même sens que *raḥmat* : « miséricorde, clémence ». Quiconque connaissait le sens de la malḥamat, liée à la fin du monde, devait être amené, tôt ou tard, à cette altération. Nawawî, commentateur de Moslim, signale brièvement une autre tradition donnant le nom de : nabî-l malâḥim[3]. Les dictionnaires arabes, à la racine L Ḥ M, mentionnent le nom, tel que l'a donné Tabarî et l'expliquent de deux façons : ou par « prophète du combat[4] » ou par « prophète du bon ordre et de la réunion des hommes »[5]. La première version est admissible, mais la seconde est assez étrange. Pour la comprendre, il faut se rappeler que les lexicographes expliquent le sens de combat étymologiquement par : entremêlement des chairs[6], c'est-à-dire des corps. Ce même sens peut donc convenir aussi à la réunion des hommes (dans l'islam). Mais il paraît plus rationnel de rapprocher l'arabe *malḥamat* de l'hébreu *milḥamah* qui signifie proprement le combat. Comme la racine L Ḥ M répond en hébreu non plus à « chair », mais à « pain », l'étymologie arabe n'a plus de raison d'être. De toutes façons, l'hésitation des lexicographes entre deux versions fort contradictoires prouve qu'ils n'ont pas compris et que le mot malḥamat a ici un sens mystique spécial.

1) *Chr.* I[a], 1788, l. 8.
2) Ou *raḥamat*. Édition du Caire, V, 119 (Dehli, II, 261).
3) *Loc. cit.*, commentaire.
4) *Nabîyou-l ḳitâl.*
5) *Nabîyou ; ṣalâḥi wa ta'lîfi -n nâs.*
6) *ichtibâkou -l louḥoûm.*

Ce sens mystique ou plutôt apocalyptique a été entrevu par M. Goldziher une première fois dans sa remarquable étude sur la littérature chîite[1]. En même temps, M. Steinschneider faisait paraître un article sur les diverses apocalypses où la malḥamat arabe est fort bien comprise[2]. M. Goldziher a eu, plus tard, occasion de mentionner le mot à nouveau, mais ne paraît pas avoir songé à utiliser l'article de Steinschneider[3]. Il en est de même de Van Vloten[4] qui n'a fait que côtoyer la vérité en remarquant que, outre le sens de « mêlée, combat », le mot *malḥamat* « est employé dans le sens métaphorique d'événement grave et fatal qui ne pourrait être évité ». Aucun de ces auteurs n'ayant utilisé les traditions sur la malḥamat recueillies par Aboû Dâoûd et Maḳrîzî, le caractère eschatologique de la malḥamat leur a échappé[5].

Moḥammed étant mort, il fallut bien se résigner à une malḥamat sans sa participation ; mais les premiers Musulmans n'en restèrent pas moins convaincus que cette malḥamat allait apparaître d'un jour à l'autre. Ce devait être, avant toutes choses, leur principale préoccupation, et ce ne fut, semble-t-il, qu'à la fin du Ier siècle de l'hégire qu'on commença à délaisser l'étude chimérique des malâḥim. Tel est le sens d'un curieux passage de l'historien égyptien Ibn Yoûnous reproduit par ses successeurs, Maḳrîzî, Aboû 'l Maḥâsin, Souyoûtî etc., et, avant eux, par Nawâwî dans son savant commentaire de Mouslim. C'est d'après ce dernier que M. Goldziher a, le premier, fait connaître ce texte[6]. Je le résume ainsi : Yazîd ibn Aboû Ḥabîb (mort en 128 de

1) *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šî'â* (Vienne, 1874), page 54.
2) *Apocalypsen mit polemischer Tendenz* dans *Zeitsch. der deutsch. morgenl. Ges.*, XXVIII (Leipzig, 1874), pp. 627-659 ; voir surtout pp. 628-629, 650-652.
3) *Muhammedanische Studien* (Halle, 1890), II, 73, 127.
4) *Recherches sur la domination arabe etc.* (Amsterdam, 1894), p. 57
5) Seul M. Goldziher y fait une brève allusion, *Muham. St.*, II, 127.
6) Dans les deux passages des *Muham. St.* indiqués plus haut.

l'hégire[1]) fut le premier qui s'occupa de vraie science en Égypte; avant lui on ne s'occupait que des malhamats et des fitnats[2].

S'il pouvait y avoir quelque doute, l'indication des *fitnats* le dissiperait. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué, ce mot qui a ordinairement le sens de : « trouble, sédition » signifie, quand il est pris dans un sens absolu, les troubles qui doivent précéder la venue du Mahdî. C'est dans ce sens qu'il est pris par Aboû Daoûd dans le chapitre des *fitnats* : *kitâb al fitan*, dont nous avons parlé plus haut. Il faut donc entendre qu'avant Yazîd ibn Aboû Ḥabîb, le seul sujet d'étude était la science des malḥamats, fitnats, etc., c'est-à-dire des symptômes de la fin du monde. Van Vloten a fort bien montré comment cette question préoccupait tous les esprits[3]. « Le temps de troubles que la théologie rabbinique désigne par les mots *Khebhê ham-machiakh* (douleurs de l'enfantement du Messie) est nommé *hardj* par les Arabes. Ce mot signifie ordinairement un tumulte, une émeute..... On pourrait constater des traces de cette expectation du « *hardj* » dans les mots de Zobaïr (quand à Basra on refuse de se joindre à lui contre Ali[4]). « Ceci est bien la sédition (*fitna*) dont on nous a « parlé »[5].....

Van Vloten cite ensuite, d'après Ibn Sa'd, un curieux récit. A un moment de troubles très profonds dans l'islam, un cheikh vénérable s'écrie : Je donnerais beaucoup pour que la sédition prenne fin ! « Puis un homme lui ayant demandé : « Que craignez-vous donc ? c'est un tumulte tout au plus, » » il répondit « Je crains *al hardj* ». — « Et qu'est-ce qu'*al* « *hardj* ? — Ce dont parlaient les Compagnons du Prophète,

1) Ce personnage, peu connu, mériterait une monographie. Il a certainement joué un très grand rôle dans l'islam primitif de l'Égypte.

2) *Innamâ vatahaddathoûna fî-l malâḥimi wal-fitan*. Il y a diverses variantes qu'il est inutile ici de discuter.

3) *Recherches sur la domination des Arabes*, p. 57 et seq.

4) En 36 de l'Hégire, dès les premiers temps du khalifat de 'Alî

5) L'auteur cite ce passage d'après Ibn al Athîr, III, 178.

« la tuerie (*al-qatl*) qui précédera « l'heure » suprême (le « jugement dernier) alors que les hommes ne vivront en paix « sous aucun imâm. Et par Allah si cela arrivait, je voudrais « être sur la cime d'une montagne, là où je n'entendrais ni « le son de vos voix, ni le cri de votre rappel, jusqu'à « l'arrivée de celui qui rappellera mon père (l'ange du « jugement). »

Le même auteur nous montre également l'attente du Dadjdjâl hantant les esprits[1] au temps du Prophète, comme après sa mort.

Ainsi, sous différentes formes, *fitnat*, *hardj*, etc., nous retrouvons toujours la préoccupation de la malḥamat. Nous arrivons ainsi à une explication fort naturelle du sens que ce mot prit plus tard : un traité de malḥamats[2] en prose ou en vers n'est autre qu'un traité sur les signes avant-coureurs de la fin du monde, c'est-à-dire précédant immédiatement l'apparition du Dadjdjâl, celle du Mahdî et enfin du Messie. Ainsi les malḥamats sont bien les événements futurs — mais avec cette nuance qu'ils se rattachent à la fin du monde[3].

L'identité de « fin du monde » et de « malḥamat » me paraissant hors de doute, il faut en conclure que le nom que Moḥammed se donnait de prophète de la malḥamat signifie proprement : « prophète de la fin du monde ». Ce prophète qui devait préparer la venue du Messie, Juifs et Chrétiens l'admettaient[4] et Moḥammed ne leur pardonna point de ne l'avoir pas reconnu en lui. Nous en avons l'aveu chez un commentateur du Coran, fort prisé des Orientaux : Nichaboûrî. Commentant la sourate *lam iakoun*[5] où le Prophète

1) *Op. cit.*, 59 et seqq.

2) *Kitâb al malâḥim* ; voir plus haut page 152.

3) Cf. Al Birouni (texte p. 212, l. 7 ; trad. Sachau, p. 197) : « Le Mahdî... celui dont il est dit dans le *Kitâb al malâḥim* qu'il remplira la terre de justice etc. ».

4) Généralement c'est Élie qui vit encore et qui doit reparaître à cet effet. Cf. *Malachie*, IV, 5.

5) La 98e appelée aussi : *al bayyinat* « l'évidence ».

reproche *aux gens du livre* leur obstination à fermer les yeux à l'évidence, et les déclare plus haïssables que les païens, il explique que les gens du livre reconnaissaient *le prophète de la fin du monde* et que Mohammed ne faisant que confirmer leur prophète et leur livre, il était inadmissible qu'ils lui fussent ennemis[1]. Le mot employé par Nisaboûrî pour « confirmer » est assez vague, et il est visible que l'idée est un peu enveloppée; mais le sens positif est que Moḥammed n'est autre que ce prophète de la fin du monde. Par « confirmer, *mouthbitan* » il faut entendre : « établir l'authenticité de ». Or Moḥammed étant prophète ne peut établir l'authenticité du prophète reconnu par les Juifs et les Chrétiens que par sa propre vocation. Dira-t-on qu'il faut traduire : « reconnaître (dans le Coran ou la Sounnat) qu'un tel prophète doit paraître » ? Mais il sera évidemment identique avec Moḥammed que le Coran déclare le sceau, c'est-à-dire le dernier des prophètes[2]. De quelque façon qu'on examine la phrase, elle ne peut avoir que cette signification : le prophète prédit par les gens du livre pour préparer à la fin du monde la venue du Messie, est *réalisé* par Moḥammed. C'est Moḥammed qui est le prophète de la fin du monde, le prophète de la malḥamat[3].

Mais ce prophète une fois mort, il fallait le remplacer. C'est pour cela que, malgré l'axiome posé par Moḥammed : « Il n'y a pas de prophète après moi », les Musulmans furent amenés à la conception du Mahdî qui n'est autre que la pro-

1) Wa *ammâ ahlou -l kitâbi faḳad kânoû mouḳirrîna binabîyi âkhiri -z zamâni wa kâna -n nabîyou s'lm mouthbitan linabîyihim wa kitâbihim falam iaudjib lahoum dhâlika 'adâwatan chadîdata* (en marge du commentaire de Tabari, XXX, 144).

2) XXX, 40.

3) Un prince himyarite irrité contre les gens de Yathrib (la future Médine) voulait détruire cette ville; deux savants juifs l'en détournèrent en lui disant que cette ville devait servir de refuge à un prophète *à la fin du monde*. Ibn Hichâm, *Sîrat er Rasoûl* (éd. Wustenfeld), p. 13-14 : *hiya mouhâdjarou nabîyin yakhroudjou min hadhâ -l ḥarami min ḳourai̇chin fî âkhiri -z zamâni takoûnou dârahou wa ḳarârahou*. Cf. Caussin de Perceval, *Essai*, I, 92.

longation même de Moḥammed en tant que prophète de la malḥamat ou prédécesseur du Messie. C'est l'origine et le développement de cette nouvelle conception qui va faire le sujet du chapitre suivant[1].

P. Casanova.

1) Dans un article destiné à la *Revue*, j'ai dû réduire l'appareil critique au minimum. Mais, dans l'ouvrage dont il ne sera qu'un chapitre, je donnerai la plus grande extension possible à la discussion philologique des textes où je puise mes arguments. J'y renvoie donc les lecteurs assez familiarisés avec la langue arabe pour en suivre le développement.

SARAPIS

IV. — La légende sinopique[1].

La légende qui fait venir de Sinope sous Ptolémée I la statue du Sarapis alexandrin, qualifiée de conte absurde par Letronne[2], ne s'était en somme pas relevée, au cours de la seconde moitié du xix[e] siècle, de ce jugement impartial. Elle a pourtant retrouvé un regain de crédit depuis que Dieterich a prétendu la faire dériver d'un document de la provenance la plus respectable. Plutarque et Tacite nous auraient conservé le ἱερὸς λόγος tel qu'on le racontait au Sérapéum d'Alexandrie, la légende officielle de l'introduction du culte de Sarapis dans la capitale des Lagides. La source de Tacite et Plutarque serait sans doute en dernière analyse une inscription placée au Sérapéum même et dont le rédacteur ne serait autre que Timothée d'Athènes l'Eumolpide, le prêtre éleusinien qui joue dans la relation un rôle important. Dieterich n'est pas allé jusqu'à reconnaître l'historicité du récit[3]. Le pas a été franchi par Kaerst[4], Gruppe[5] et Petersen[6] qui

1) Voir *Revue*, t. LX, p. 285.

2) Letronne, *Rech. sur les fragm. d'Héron d'Alexandrie*, p. 210, n. 3.

3) Dans le court résumé qui subsiste seul de la conférence faite à Dresde en 1897, Dieterich (*Verhandl. d. 44 Versamml. deutscher Philol. u. Schulm.*, p. 32) esquissait une explication du récit sinopique essentiellement défavorable à l'hypothèse de l'historicité. La pensée de Dieterich semble fidèlement exprimée et développée par un élève du savant si prématurément disparu, Ernst Schmidt, *Kultübertragungen* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarb.* VIII, ii (1910), p. 109).

4) Kaerst, *Gesch. d. hell. Zeitalt.*, II, i, p. 269.

5) Gruppe, *Bericht über die Literatur z. antik. Mythologie* 1898-1905 (*Jahresb. Bursian-Kroll* 137), p. 613.

6) E. Petersen, *Die Serapislegende*, ap. *Archiv f. Religionsw.*, XIII (1910), pp. 47-74.

sans d'ailleurs accepter la série des hypothèses propres à Dieterich s'accordent à penser que Ptolémée a fait venir à Alexandrie l'image d'une divinité adorée à Sinope, symbole matériel et support d'un culte grec.

Dieterich a fait fausse route et avec lui ceux qui ont bâti leur théorie sur la base fournie par Plutarque et Tacite. Ceux-ci ne reproduisent nullement une légende officielle élaborée dès le règne du premier Lagide. Leur roman, complexe et touffu, est né en pleine époque romaine de la contamination de récits plus simples qui nous ont été transmis l'un et l'autre sous une forme très voisine de celle qui a été utilisée par l'industrieux conteur, source commune de Tacite et de Plutarque.

A. *La légende d'Alexandre.*

Le Pseudo-Callisthène consacre à la fondation du Sérapéum une narration circonstanciée, dont Ausfeld[1] et Reitzenstein[2] ont les premiers reconnu tout l'intérêt. Nous résumons ici le récit qui se dégage de la comparaison des trois témoins de la rédaction la plus ancienne du roman d'Alexandre : le texte grec du *Par.* 1711[3] (A de Müller), la traduction arménienne[4], la traduction latine de Julius Valerius[5].

1) Ausfeld, *Zur Topographie von Alexandria und Pseudokallisthenes* I, *31-33* (*Rhein. Museum*, LV (1900) pp. 348 et suiv.) et *Der griech. Alexanderroman*, pp. 45-49 et 136-141.

2) Reitzenstein, *Ein Stück hellenistischer Kleinlitteratur* (*Nachr. Gesellsch. Wiss. Göttingen, Ph.-Hist. Kl.* 1904), pp. 317 et suiv.

3) En attendant l'édition promise par Wilhelm Kroll, nous sommes réduits à celle, critiquable à maint égard, que C. Müller a donnée il y a plus de soixante ans. J'ai heureusement pu utiliser une collation du *Par.* 1711 que je dois à l'obligeance de M. Pierre Boudreaux, ancien membre de l'École de Rome.

4) Éditée par les mekhitaristes en 1842. R. Raabe en a publié — l'extrême littéralité de la traduction facilitait la tâche — une retroversion grecque (Ἱστορία Ἀλεξάνδρου 1896) gâtée par la préoccupation de retrouver le plus possible du texte de C. Müller (cf. p. 164, n. 3).

5) Ed. Kuebler (1888).

I, 30. Alexandre est à l'oasis d'Ammon, et demande au dieu un oracle qui lui enseignera où il doit fonder la ville qui perpétuera son nom. Ammon lui apparait pendant son sommeil, et lui prescrit d'élever la cité près de l'île de Protée, au lieu où siège l'Aiôn plutonien qui, du haut des cinq collines, donne l'impulsion à l'immense univers :

Ὦ βασιλεῦ, σοὶ Φοῖβος ὁ μηλοκέρως ἀγορεύω·
εἴ γε θέλεις αἰῶσιν ἀγηράντοισι νεάζειν,
κτίζε πόλιν περίφημον ὑπὲρ Πρωτηΐδα νῆσον,
ἧς προκάθητ' Αἰὼν Πλουτώνιος αὐτὸς ἀνάσσων [1].
πενταλόφοις κορυφαῖσιν ἀτέρμονα κόσμον ἑλίσσων.

Alexandre se demande quelle est cette île de Protée, quel est ce dieu, puis poursuit son chemin.

31. Arrivé à un territoire occupé par seize localités, dont Rhakôtis est le chef-lieu, il aperçoit une île dans la mer. Les riverains lui apprennent que c'est l'île de Pharos, qui renferme le tombeau révéré de Protée. Il ordonne de reconstruire l'Hérôon tombé en ruines.

(Suit, ch. 32, l'histoire de la fondation d'Alexandrie et de l'institution du culte d'Agathos Daimôn.)

33. Alexandre trouve les cinq collines et il cherche le dieu qui voit[2] tout. Ayant fait dresser un grand autel en face du sanctuaire qui garde le nom d'Autel d'Alexandre, il offre un important sacrifice et prie le dieu, quel qu'il soit, qui commande à cette terre et qui veille sur le monde infini, d'agréer le sacrifice et de lui prêter assistance contre ses ennemis. Il plaçait l'offrande sur l'autel quand un grand[3] aigle s'abattant soudain enleva les entrailles de la victime et les emporta à travers les airs pour les déposer sur un autre autel. Les gardes placés en observation ayant suivi l'oiseau montrent l'endroit à Alexandre. Celui-ci s'y rend à la hâte et aperçoit un antique sanctuaire et à l'intérieur une statue assise dont aucun mortel ne pouvait dire la nature; l'image colossale d'une jeune déesse était dressée tout auprès. Le roi demande aux habitants de l'endroit quel est ce dieu. Ceux-ci répondent qu'ils n'en savent rien; toutefois ils tiennent de leurs ancêtres que le sanc-

1) Cf. sur ce vers Reitzenstein, l. c., p. 317, n. 2.

2) Δερκόμενον que donne Raabe d'après l'arm. (Müller δεχόμενον) est confirmé par A : δεικνύμενον.

3) L'arm. dit « grand ». Raabe donne μέγιστος parce que telle est la leçon de Müller; mais A porte μέγας.

tuaire est consacré à Zeus et Héra. Alexandre voit aussi les obélisques qui encore aujourd'hui sont au Sérapéum à l'extérieur de l'enceinte ; on lui explique l'inscription qui y est gravée en écriture sacrée : *Le roi d'Égypte Sesonkhôsis, le dominateur du monde, a dédié (ce temple) au Dieu*[1] *qui préside à l'Univers.*

Alexandre s'adresse au Dieu inconnu et le prie de révéler s'il est bien le Maître du Monde. Celui-ci apparaît en songe au roi et le rassure : comment Alexandre a-t-il pu hésiter sur la signification des prodiges de tout à l'heure ? Alexandre demandant si Alexandrie doit à jamais garder son nom, le Dieu le rassure encore. Enfin Alexandre demande quand et comment il doit mourir ; le Dieu répond par un long discours en trimètres iambiques. « Il vaut mieux pour l'homme ne pas connaître le terme de sa vie... Puisque tu me le demandes, je vais cependant t'apprendre ce que te réserve l'avenir... La ville que tu fondes prospérera, ornée de temples nombreux et de sanctuaires variés, riche en beauté, en grandeur et en population. Quiconque y entrera voudra y demeurer, oubliant le sol de sa patrie. J'en serai le patron, à jamais... et les entreprises des démons malfaisants ne pourront rien contre elle. Les tremblements de terre ne l'affligeront guère, ni la famine, ni la peste : la guerre n'y sera pas sanglante ; tous les maux passeront sur elle comme un rêve[2])... Maintenant, Alexandre, je vais te dire qui je suis : prends 200 (σ) puis 1 (α) puis 100 (ρ) puis 1 (α) puis 80 (π) puis 10 (ι) puis le même chiffre qu'au commencement (ς) et tu sauras quel est mon nom ».

Le Dieu ayant annoncé cet oracle, s'éloigna. Alexandre, réveillé et réfléchissant sur la prophétie, reconnaît le Dieu suprême, le grand Sarapis. Ayant fait élever un grand autel, il prescrit d'offrir au dieu un somptueux sacrifice... et il ordonne à l'architecte Parménion d'édi-

1) A (je corrige les fautes évidentes déjà rectifiées par Müller) : Βασιλεὺς Αἰγύπτου Σεσόγχωσις κοσμοκράτωρ (omis par Müller) τῷ προστάτῃ τοῦ κόσμου ὁ Σέραπις (omis par Müller) ἀνέθηκε. Les mots ὁ Σέραπις sont manifestement une glose (très ancienne, car elle est supposée par l'arm. et par Julius Valerius) : la révélation ultérieure serait sans objet si le nom avait figuré dans l'inscription. L'emploi du nom dans l'invocation d'Alexandre qui suit (A, arm.) ne peut davantage être primitif.

2) A la place du θ᾽ ὁ μαχλὸς πόνος de Müller (v. 29-30), le ms. porte θ᾽ ὁμαλὸς μονήμερος ; les vers 29-31 doivent donc se restituer ainsi (cf. Ausfeld, *Rhein. Museum*, LII (1897), p. 440) :

σεισμὸς γὰρ ἔσται πρὸς ὀλίγον λιμὸς θ᾽ ἅμα
λοιμός θ᾽ ὁμαλῶς πόλεμος οὐ βαρὺς φόνῳ
ἀλλ᾽ ὡς ὄνειρον διαδραμοῦνται τὴν πόλιν.

fier un temple et d'exécuter une statue[1] répondant aux vers d'Homère :

Ἦ, καὶ κυανέῃσιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσιαι δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον.

« Alors, l'artiste éleva le temple qui porte encore le nom de « Sérapéum de Parménion ».

La première partie de ce récit est un développement de la légende de la fondation d'Alexandrie que nous lisons chez Plutarque[2]; Alexandre, méditant de fonder en Égypte une ville à son nom, voit en rêve un vieillard aux cheveux blancs qui lui dicte les vers où Homère fait allusion à Pharos, sur quoi le roi va voir cette île et fait tracer à l'entour le plan de la nouvelle cité[3]. D'autres traits ont été fournis par les historiens du conquérant; l'édification d'un temple de divinité égyptienne (Isis), les sacrifices d'heureux présage offerts par le roi, le pressentiment de l'extraordinaire fortune qui attend la cité, sont racontés par Arrien[4]. La question posée par Alexandre endormi au sujet de sa mort, avec la réponse du dieu (καλὸν καὶ πρέπον θνητὸν γεγονότα μὴ προειδέναι...)[5] rappelle la scène qui se déroule à Babylone lors de l'agonie d'Alexandre : les fidèles passent la nuit dans le sanctuaire de Sarapis et celui-ci les détourne en termes ambigus du moyen qu'ils ont cru trouver pour prolonger les jours du roi (μένοντι ἔσεσθαι ἄμεινον). L'épisode de l'aigle dont le vol révèle le site du sanctuaire caché est une réplique d'un motif mythologique bien connu[6]. Ce n'est pas de cette mosaïque d'emprunts litté-

1) L'arm. seul parle d'un xoanon de bronze; Petersen, malgré le concert des autres versions, reconnaît à tort ce ξόανον χαλκοῦν comme original (*Archiv*, XIII, p. 71).

2) Ceci a été noté par Ausfeld, *Alexanderroman*, p. 132.

3) Plutarque, *Vit. Alex.*, xxvi-xxvi. La source de Plutarque est Héraclide, non le contemporain d'Alexandre comme le croit Ausfeld, mais le faussaire que nous avons déjà rencontré. Cf. O. Voss, *De Heracl. Vita*, p. 91.

4) Arrien, VII, xxvi, 2.

5) Arrien, III, i. 5.

6) Une corneille conduit les Orchoméniens au tombeau d'Hésiode à Nau-

raires que le morceau tire son intérêt, mais de ce qu'il contient d'éléments alexandrins. Nous n'insistons pas sur l'annonce par Sarapis des destinées glorieuses réservées à la cité naissante, véritable hymne à la grandeur d'Alexandrie, œuvre presque éloquente d'un patriote pour qui sa ville est la capitale du monde[1], le séjour élu du plus grand des dieux. Ce qui doit ici retenir l'attention, c'est l'idée que le romancier se fait des origines du culte du dieu d'Alexandrie.

Il distingue avec la plus extrême netteté deux fondations successives, auxquelles correspondent deux images divines. Le sanctuaire de Rhakôtis fut élevé, dans la nuit des temps, par Sésonkhôsis (nom qui fut celui de Šešonq, le roi de la XXI[e] dynastie qui envahit la Palestine, pour devenir, quand une légende assez tardive s'empara de cette figure[2], une sorte d'équivalent ou de synonyme de Sésôstris); il renfermait un groupe composé de l'image mystérieuse d'un dieu et d'une « koré » debout. — Il n'est sans doute pas impossible, comme l'ont soutenu Mahaffy et Schreiber[3], qu'un sanctuaire local indigène ait précédé à Rhakôtis le grand Sérapéum; mais l'assertion du roman paraît cependant fort sujette à caution. Ce vieux monument presque abandonné ressemble trait pour trait à l'Hérôon de Protée[4] sur lequel il paraît avoir été calqué. Le groupe des deux divinités a sans doute plus de réalité. L'auteur songe évidemment à une œuvre égyptienne[5] puisqu'il la dit placée dans le temple par le

pacte (Pausanias, IX, xxxviii, 3), un aigle les Athéniens au sépulcre de Thésée à Scyros (Plutarque, *Thes.*, xxxvi). Cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 792, n. 8.

1) Ps.-Callisthène, I, 34 : μητρόπολιν οὖσαν ὅλης τῆς οἰκουμένης.

2) Schol. Apoll. Rhod., IV, 272 (*FHG*, I, p. 286). L'aboutissant extrême de ce travail de déformation est le texte de Manéthon (*Epitome* XII, 1) où Sésonkhôsis devient le devancier de Sésôstris.

3) Mahaffy, *Empire of the Ptol.*, p. 71 ; Schreiber, *Verhandl. d. 40. Versamml. deutsch. Schulm. u. Phil.*, Goerlitz, 1889, p. 309.

4) Ps.-Callisthène, I, 30, cf. *supra*, p. 164.

5) Notons expressément pour prévenir le retour d'une erreur fréquemment commise (en dernier lieu par Petersen, *Archiv*, XIII, p. 72) que les détails donnés par les versions B et C du Roman au sujet du xoanon du Dieu (τῇ δεξιᾷ χειρὶ κομίζων (l. κομίζον avec Petersen) θηρίον πολύμορφον, τῇ δὲ εὐωνύμῳ

fabuleux Sésonkhôsis, et révérée de toute antiquité par les indigènes d'alentour. Rien n'empêche d'admettre que parmi les monuments de la plastique indigène déposés au Sérapéum il y a eu un groupe qui correspondait à notre description, — sans doute un Osiris assis sur le trône ou accroupi sur le pilier, assisté d'une Isis. (Nous reviendrons plus loin (V) sur le mystère de la statue virile.)

La fondation par Alexandre du Sérapéum n'est pas moins légendaire que celle par Sésonkhôsis de la vieille chapelle. Mais la statue de dieu isolé dont Parménion est censé avoir reçu la commande, n'est pas — quelle qu'en soit l'époque réelle — une fiction. Dans cette figure divine, semblable au Zeus homérique dont la tête immortelle s'orne d'un flot de boucles ambroisiennes, on reconnaît de prime abord l'image dont s'enorgueillissait le sanctuaire de Rhakôtis, « dernière création idéale du génie grec avant celle d'Antinoüs[1] », le monument décrit par Macrobe et Rufin[2] et dont nous possédons assez d'imitations antiques pour qu'Amelung ait pu la restituer avec vraisemblance dans le plus minutieux détail[3]. Le texte du Pseudo-Callisthène nous montre, par cela même que contre toute vraisemblance il fait remonter jusqu'au temps de l'œkiste l'érection du fameux colosse, que, vers la fin de l'époque ptolémaïque[4], aucune tradition

σκῆπτρον κατέχων) sont étrangers aux trois formes de la rédaction ancienne et constituent une inepte interpolation byzantine.

1) S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 354.

2) Macrobe I, xx, 13 sqq.; Rufin II, xxiii.

3) Amelung, *Le Sarapis de Bryaxis*, *Rev. Arch.*, 1903, t. II, pp. 176-204, particulièrement pp. 195 et suiv.

4) Suivant Ausfeld l'épisode de I, 30-33, appartient au noyau ancien de la compilation composée vers le milieu du second siècle. Mais la date assignée par Ausfeld au prétendu noyau du Roman, nous paraît, comme à l'éditeur de l'ouvrage posthume sur l'*Alexanderroman*, inacceptable (cf. Kroll, *Beilage zur Allg. Zeitung*, 1901, n. 38). L'arlequin pseudo-historique qu'est le récit de la fondation du Sérapéum, en particulier, présente tous les caractères d'une époque postérieure à Ptolémée VII. Son antériorité sur Pausanias de Damas (d'après l'argument indiqué par Reitzenstein, *l. c.*, p. 320) ne suffirait pas à le dater, l'époque de cet écrivain étant inconnue. Comme nous verrons, il a servi à Apion et doit être à peu près contemporain d'Athénodore de Tarse.

certaine et unanimement reconnue des Alexandrins ne fixait la date et les circonstances de la naissance de ce chef-d'œuvre[1].

Le champ était libre aux plus folles végétations de la légende et aux plus audacieuses constructions de la littérature.

B. — *Sinope et Séleucie.*

Clément d'Alexandrie[2] nous a conservé au sujet de Sarapis une remarquable collection de documents, œuvre d'un compilateur qui, à une date qu'il sera aisé de déterminer, a réuni les renseignements que la littérature de son époque fournissait sur l'image ou plutôt les images du Dieu de Rhakotis. Nous y lisons : 1°, sans nom de garant, l'histoire de la translation d'une statue de Sinope à Alexandrie, en deux variantes ; 2°, d'après Isidore, une histoire analogue, où le point de départ est Séleucie de Syrie : 3°, d'après Athénodore de Tarse, le récit de la fabrication d'une statue étrange exécutée, au moment où Sésôstris revient de sa grande campagne dans le Nord, pour un temple qui n'est pas désigné, mais n'a guère pu être différent, dans la pensée de l'auteur, du sanctuaire que le Sésôstris d'Hérodote[3] décora, en souvenir de ses aventures, l'Héphaistion de Memphis, maison mère de l'Apieion et du Sérapéum. La parenté est manifeste entre cette collection et celle que nous trouvons chez Tacite qui reproduit, dans le même ordre que Clément, la théorie sinopienne, la théorie séleucienne, la théorie memphite. La comparaison des deux légendes sinopiennes permet de fixer la nature du rapport qui unit la source de Tacite et celle de Clément. La version de Clément représente l'anecdote à un degré de moindre développement que celle de Tacite ; elle est le canevas qui dans l'autre est surchargé de broderies ; elle est le modèle de l'autre et non son résumé. La source de Tacite étant, comme il sera montré plus loin, l'Alexandrin

1) Ausfeld, *Rhein. Mus.*, LV, p. 384.
2) Clément d'Alexandrie, *Protrept.* IV, 48.
3) Hérodote, II, cviii, cx.

Apion, la compilation utilisée dans le *Protreptique*, postérieure à Isidore de Charax [1], doit avoir été écrite pendant les premières années de l'ère chrétienne.

La première des versions offertes par Clément a inspiré Cyrille d'Alexandrie, dont la paraphrase n'a de valeur indépendante que pour un point accessoire de chonologie [2].

Quelques uns racontent qu'elle (la statue *achiropoiète* du Sarapis « égyptien ») fut envoyée en présent par les habitants de Sinope à Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte, qui se les était conciliés en leur envoyant du blé d'Égypte en un temps de disette et que la statue était une image de Pluton. Ptolémée la plaça sur la colline appelée aujourd'hui Rhakôtis, où le sanctuaire de Sarapis est en honneur : l'emplacement est voisin de la nécropole [3]. La courtisane Blistiché étant morte à Canope, Ptolémée l'y transporta et la fit ensevelir au dessous du sanctuaire. D'autres disent que ce Sarapis était une idole pontique qui fut transportée en grande pompe à Alexandrie.

(Le modèle copié par Clément reproduisait évidemment cette dernière variante à titre de doublet ou de complément du premier récit. Le compilateur brouillon et inculte du *Protreptique* ne soupçonne visiblement pas qu'il répète sous une autre forme ce qu'il vient de dire et que le ποντικὸν βρέτας n'est pas distinct du ξόανον venu de la Sinope pontique).

L'historiette comprend deux éléments distincts : il existe au Sarapeion une statue importée sous Ptolémée Philadelphe

1) Cf. *infra*, p. 174, n. 1.

2) Cyrille, *Contr. Jul.*, 13 c. Cyrille place comme Clément l'entrée du Sarapis de Sinope sous Ptolémée II, mais précise la 124e olympiade, ce qui doit sans doute s'entendre de la première année du règne. Il n'est guère douteux (contrairement au sentiment de Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, t. II, p. 104) que Cyrille dérive ici d'Eusèbe, et même le représente plus fidèlement que le texte arménien des *Canons* qui propose l'an 3 de la 125e olympiade et surtout que Jérôme, dont les manuscrits flottent entre l'an 3 et l'an 4 de la 123e, sous Ptolémée I : la 124e olympiade est le point initial dont les deux traductions ont divergé en sens opposé. Il va sans dire qu'Eusèbe ne peut d'aucune manière être considéré comme l'écho d'une tradition chronologique qui confirmerait la donnée de Plutarque-Tacite (cf. *infra*, p. 194) sur la translation sous Sôter.

3) Sur le sens du dernier membre de phrase, v. l'observation d'Ausfeld, *Rhein. Museum*, LV, p. 376, n. 2, confirmée par le passage parallèle de Cyrille.

qui la reçut en don d'une cité hellénique sauvée de la famine ; ce « Sarapis égyptien » figurait originellement le Pluton de Sinope.

Le dernier point ne soulève aucune difficulté. Comme le soupçonnaient déjà Jablonski[1] et Guigniaut[2], comme l'ont nettement aperçu Brugsch[3] et Lumbroso[4], le nom de la ville pontique est ici pour expliquer l'épithète de *Sinôpites* qui resta attachée jusque vers l'époque d'Hadrien au nom du dieu alexandrin. Denys le Périégète mentionnant le Sarapeion, en parle comme du grand sanctuaire du Zeus sinopite :

Ἔνθα Σινωπίταο Διὸς μεγάλοιο μέλαθρον[5].

Sarapis n'avait nul besoin de venir de Sinope pour être Pluton et Sinopite, et cette double qualité était inhérente à sa nature première. L'Oserapis memphite était un Pluton en tant qu'il était Apis devenu Osiris et Ḥut-Amenti[6], *Celui-qui-est-dans-l'autre-monde*. Il était sinopite, car Σινώπιον, transcription de Se-(n)-Ḥpi qui dans le décret de Rosette répond à Ἀπιεῖον[7], est le nom du temple d'Apis. Ce mot n'était pas complètement ignoré des Grecs. Le commentateur de Denys, le Périégète glose ainsi le vers cité plus haut : Σινώπιον ὄρος ἐν Μέμφιδι[8] et le Pseudo-Callisthène[9] sait de manière plus précise encore (car ὄρος est inexact) que le Sinôpion est le grand sanctuaire memphite. Héphaistos-Ptah, l'aïeul des dieux, que vont interroger les Égyptiens effrayés de la disparition du roi Nektanébo, est désigné sous la périphrase « l'Invisible du Sinôpion[10] ».

1) Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum*, I, pp. 233-4.

2) Guigniaut, *Sérapis et son origine* (ap. *Œuvres complètes de Tacite*, trad. Burnouf, t. V, p. 535 et suiv.).

3) Brugsch, *Geogr. Inschriften*, I, *Das Alte Aegypten*, p. 240 et *Dict. géogr.*, p. 492.

4) Lumbroso, *Nuovi studi d'archeologia alessandrina*, p. 16.

5) Dionys. Perieg. I, 255 (*Geogr. gr. min.*).

6) Sur l'identification du Sarapis alexandrin avec Ḥut-Amenti, cf. *infra*, V.

7) L. 19 du texte démotique, l. 33 du texte grec.

8) Eustathe, *Geogr. gr. min.*, II, p. 262.

9) Ps. Callisthène, I, III.

10) D'après les versions arméniennes et éthiopienne, qu'Ausfeld (*l. c.*, p. 31)

C'est donc à la faveur d'un calembour que la Sinope pontique s'est glissée dans l'histoire de Sarapis[1]. L'explication aperçue par Jablonski et Guigniaut est d'une évidente nécessité, et Brugsch l'a placée hors d'atteinte[2] quand il a dé-

suit avec raison : elles paraissent en effet avoir conservé la forme primitive du récit, car l'épithète ἀόρατος est propre à Héphaistos-Ptah (*Grand Papyrus magique de Paris*, l. 959 ; *cf.* R. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, ap. *Jahrb. deutsch. arch. Instit.*, *Ergänzungsh.* VI, p. 31). Dans A et L, Héphaistos renvoie les consultants à l' « Invisible ». Cette intéressante variante remonte à un Alexandrin incomplètement informé qui, ne sachant pas qu'au sanctuaire memphite Héphaistos était chez lui, a conjecturé que le dieu invisible du Sinôpion était Sarapis lui-même.

1) Dieterich a cherché l'explication du nom de Sinope dans une autre voie, où il a été suivi par Ernst Schmidt (*cf. supra*, p. 162 n. 3). La légende du Sarapis sinopique exprimerait l'idée que le Dieu est venu de l'extrême nord, du pays fabuleux des Hyperboréens. Cette singulière hypothèse repose sur un seul texte, qui est loin de suffire à la porter, celui de Pausanias (I, xxxi, 1) où il est dit que les offrandes des Hyperboréens à destination de Delphes étaient convoyées de proche en proche et passaient des Arimaspes aux Issédons, de ceux-ci aux Scythes, de ceux-ci à Sinope et de là à Prasies.

2) Lehmann-Haupt (*Klio*, IV, p. 398 et *Lexikon* de Roscher, s. v. *Sarapis*, c. 362) a cru ruiner l'explication de Sinope par Se-n-Hpi, en niant que Sinôpion puisse représenter ce dernier groupe de mots. Il objecte : 1° « la syllabe initiale du nom de Hpi a toujours été rendue par α, et n'a jamais pu être exprimée par un ο ». Il est vrai que nous ne connaissons pas de forme *Opis* à côté de *Apis*, mais cela s'explique sans peine par le fait qu'Ἆπις est entré dans la langue grecque à une date très antérieure à la domination lagide et que cette forme consacrée par la tradition est restée ainsi garantie contre les variations : pour Se-n-Hpi (dont les emprunteurs grecs n'ont certainement pas analysé la composition) la transcription a été libre de se plier à l'articulation réelle et l'ω n'est pas plus « impossible » que celui, dûment attesté, d'*Amôsis* à côté d'*Amasis*, de *Thôt* à côté de *That*, de Panôthis à côté de Panathis (*cf.* sur ces deux derniers, Spiegelberg, *Recueil de travaux*, t. XXIII, p. 199) de *Iesônis* à côté de **Ꜣⲁϣⲁⲛⲉ** ; 2° le terme de « Colline d'Apis » serait une désignation tout à fait impropre du sanctuaire d'Osiris-Apis ; dans le nom du temple de l'Apis-mort, l'élément Osiris devait nécessairement tenir sa place ; Se-n-Hpi ne peut donc être que la résidence de l'Apis vivant. » L'estimable assyriologue croit évidemment que l'Apis-mort et l'Apis-vivant ainsi que leurs demeures respectives sont grandeurs rigoureusement séparées et incommunicables. Il ignore que le mot *Osorapis* s'est appliqué à l'Apis vivant, que le mot *Sarapeion*, à l'origine limité au sanctuaire du Dieu mort, s'est étendu à celui du Dieu vivant et même à tout l'ensemble des temples qui dépendaient de l'un et de l'autre. Il est clair que Sinôpion a subi une extension analogue. — Lehmann-Haupt consent cependant à examiner l'idée de la réalité d'un Sinôpion memphite : s'il se véri-

couvert dans le décret de Rosette et d'autres textes démotiques la désignation indigène du sanctuaire memphite. Mais deux attitudes restent possibles au sujet de l'origine et de la date du quiproquo. La majorité des critiques récents y reconnaît avec toute apparence de raison l'œuvre d'un étymologiste expliquant à peu de frais un terme memphite dont le sens véritable était oublié[1] ou intentionnellement méconnu[2]. Gruppe[3] reprenant l'idée à laquelle s'était arrêté Guigniant[4] lui assigne un rôle plus important : la similitude du nom aurait été aperçue dès avant l'intervention de Ptolémée Sôter dans le culte de Sarapis, et la fortuite coïncidence aurait déterminé le premier Lagide à faire chercher à Sinope une image locale du dieu.

Mais il est impossible de considérer comme historique le fait du transfert. Sinope ne rendait aucun culte à Pluton[5] et aucun dieu n'y était représenté suivant le type du colosse au kalathos[6].

flait jamais que le Sérapéum a porté ce nom (L.-H. ne soupçonne pas le texte du Pseudo-Callisthène), il faudrait voir dans le fait un nouvel indice de l'influence que le culte sinopico-alexandrin a exercée sur Memphis. Petersen (*Archiv*, XIII, pp. 64-65) n'a eu qu'à préciser cette explication pour en accuser l'extravagance : il pense que le Se-n-Ḥpi du démotique a été forgé par les prêtres égyptiens (en particulier par Manéthon) et est calqué sur Σινώπη.

1) Lafaye, *Culte des Dieux d'Alexandrie*, p. 17 ; Bouché-Leclercq, *Revue*, *l. c.*, p. 24 ; S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 354 ; Ausfeld, *Griech. Alexanderroman*, p. 126 ; Scott-Moncrieff, *Journ. of hell. studies*, 1909, p. 87.

2) Amelung ; cf. *infra*, p. 175.

3) Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 1578, n. 3 et *Jahresb. Bursian-Kroll*, 137, p. 613.

4) Guigniaut, *l. c.*, pp. 540-1.

5) C'est sur la foi de la légende alexandrine que Gruppe, *Griech. Myth.*, pp. 326 et 410, admet l'existence à Sinope du Dieu au cerbère et au serpent, Pluton ou Asklépios. Les efforts de Petersen (*Archiv*, XIII, pp. 60-64) pour démontrer par voie indirecte la réalité du Pluton sinopéen aboutissent à cette conclusion mélancolique : « Dies alles möchte an sich nicht genügen, einen Kult des mit Demeter oder Kore verbundenen Pluton sicherzustellen. » Petersen se rassure en constatant que le récit de Tacite contient, sur le site du sanctuaire à courte distance de la ville, un renseignement d'un caractère trop « individuel » pour ne pas mériter confiance ; sur la valeur de ce trait, cf. *infra*, p. 189.

6) Cf. Pick, *Jahrb. arch. Inst.*, 1898, p. 166, n. 107. — On a objecté

L'histoire romanesque de la statue envoyée de Sinope à un Ptolémée en reconnaissance d'un envoi de blé est en réalité une réplique de l'anecdote, racontée par Isidore (de Charax[1]), où la ville expéditrice n'est pas Sinope, mais Séleucie de Syrie :

Ἰσίδωρος μόνος παρὰ Σελευκέων τῶν πρὸς Ἀντιόχειαν τὸ ἄγαλμα μεταχθῆναι λέγει ἐν σιτοδείᾳ καὶ αὐτῶν γενομένων καὶ ὑπὸ Πτολεμαίου διατραφέντων[2]. (Tacite[3] sait que le roi sous lequel le Sarapis fut apporté de Séleucie et qu'Isidore ne désigne pas clairement est *Ptolemaeus quem tertia aetas tulit*, c'est-à-dire sans doute Évergète[4].)

Amelung qui a vu clairement que l'identité substantielle des deux versions sinopéenne et séleucienne oblige à croire que l'une a été copiée sur l'autre, revendique il est vrai la priorité pour la première et veut expliquer par une particularité propre au territoire de Sinope l'origine du motif de la statue cédée en échange d'un envoi de blé. « On a *voulu*[5] donner comme patrie au nouveau dieu ces bords mystérieux du Pont-Euxin, ce pays riche en or et en moissons qui, depuis la fondation des colonies milésiennes, était l'inépuisable grenier du monde antique... Quelle gloire pour les Égyptiens de sauver de la famine avec leurs céréales les habitants du pays même du blé... et quel fait significatif que de voir les habitants de Sinope envoyer en Égypte, de gré ou de force,

(Kaerst, *l. c.*, p. 268 ; Lehmann-Haupt, ap. Roscher, c. 355) que l'argument tiré du silence des monuments locaux est de faible poids ; mais ce silence est probant, étant donné que les inscriptions et les monnaies ne nous révèlent pas moins de vingt cultes pratiqués à Sinope (cf. David M. Robinson, *Am. Journ. Phil.*, 1906, pp. 264 sqq.) et nous donnent une idée sans doute complète du Panthéon de cette petite ville.

1) Clément et Tacite n'indiquent pas la patrie de cet Isidore ; mais il est généralement reconnu qu'il s'agit du géographe contemporain d'Auguste.

2) Clément d'Al., *Protreptique*, IV, 48.

3) Tacite, *Hist.*, IV, 84.

4) Amelung croit (*Rev. Arch.*, *l. c.*, p. 182) qu'Isidore a visé Philadelphe. L'hypothèse n'est pas méthodique, Amelung ne contestant pas le dire de Tacite dont le témoignage ne doit pas être séparé de celui d'Isidore.

5) Amelung, *l. c.*, p. 184.

leur dieu national, le maître des moissons[1] ». Et l'habile archéologue insiste[2] sur « la portée symbolique de ce mot de *famine*, quand on songe à la nature et aux attributs de Sarapis ; pleine de signification à Sinope, pays du blé, cette circonstance perd son intérêt et devient incompréhensible si nous transportons la scène à Séleucie[3] ». Ces ingénieuses combinaisons reposent sur une double erreur. Sinope n'a jamais été une capitale du blé et n'a rien de commun avec les terres du nord de la mer Noire[4] qui, dans une moindre mesure d'ailleurs qu'on ne l'admet d'ordinaire, fournissaient la Grèce de céréales[5]. D'autre part, c'est un thème banal que celui de l'envoi sauveur de blé égyptien. Il aurait pu naître spontanément à Alexandrie, exaltée à l'envi comme mère nourricière du monde entier par ses enfants comme par les gens du dehors[6], mais il est sans doute aussi vieux que le commerce de l'Égypte avec l'Asie : près de mille ans avant Alexandre, le Pharaon Mineptah, voulant souligner la vilenie d'une agression asiatique, note avec amertume[7] que « Sa Majesté avait permis aux étrangers d'emporter du blé pour nourrir ce pays de Hiti (=la Syrie du Nord) ».

1) Amelung croit que la méconnaissance du sens de *Sinôpitês* a dû être intentionnelle. L'hypothèse est gratuite. Car si l'exemple du Pseudo-Callisthène et du commentateur de Denys prouve que le Sinôpion memphite a été connu de certains Alexandrins, il n'en faut pas conclure que la valeur propre de l'épithète du « Zeus » de Rhakôtis ait nécessairement été aperçue de tout homme cultivé. Le monde grec d'Alexandrie comprenait assez d'éléments profondément ignorants des choses de la civilisation indigène pour que l'erreur ait pu être commise en dehors de tout parti pris.

2) Amelung, *l. c.*, p. 180.

3) Amelung, *l. c.*, p. 183.

4) Le texte du Pseudo-Aristote, *Oecon.*, II, p. 1346, l. 30, qu'E. Schmidt, *l. c.*, p. 65, n. 5, allègue en preuve de la richesse en blé du Pont asiatique s'applique en réalité aux rivages européens de la mer Noire.

5) Cf. Gernet, *L'approvisionnement d'Athènes en blé*, dans *Bibl. Fac. Lettres Paris*, t. XXV, pp. 314 sqq.

6) Plutarque, *Alex.*, XXVI, 5 ; Quinte-Curce, IV, 8, 6 ; Pseudo-Callisthène I, 32, etc.

7) Mariette, *Karnak*, pl. LIII, l. 24.

Il n'y a rien d'inacceptable dans l'idée que l'image hellénistique de Sarapis n'a trouvé place que sous Ptolémée III dans le sanctuaire égyptien de Rhakôtis ; la plus ancienne représentation grecque du dieu qu'on puisse entreprendre de dater, est au plus tôt de l'époque de Ptolémée IV [1]. Evergète a occupé Séleucie et sa domination paraît y avoir visé à la popularité et même y avoir réussi [2]. Il ne serait donc pas impossible qu'Evergète, s'il a trouvé dans la ville une œuvre d'art dont il désirait orner Alexandrie [3], en ait demandé l'acquisition, non au droit de conquête, mais à une cession volontaire ; le blé d'Égypte constituait un objet d'échange dont la politique de son père avait su tirer parti [4]. Est-ce à dire qu'il faille croire, à la suite de S. Reinach, que véritablement une « statue colossale fut enlevée ou acquise à Séleucie par le troisième Ptolémée, et donna naissance au type gréco-égyptien de Sérapis » [5] ? L'assertion d'Isidore ne peut autoriser cette conclusion. Non qu'il faille objecter, avec Bouché-Leclercq [6], qu'elle est isolée dans la littérature ancienne, car la tradition de l'origine séleucienne a été assez accréditée à Alexandrie pour susciter la contrefaçon sinopique ; et on ne peut songer à expliquer la théorie séleucienne par une « induction tirée du fait que Ptolémée III fut à un certain moment maître de la Syrie et qu'il passait pour avoir rapporté de l'Orient les dieux nationaux emportés jadis par les conquérants de l'Égypte » car la phrase du Décret de Canope, qui glorifie Evergète d'avoir ramené aux temples

1) Svoronos, *Nomismata*, II, n° 1123, attribue à ce règne la monnaie d'argent au type de Sarapis et Isis antérieurement abaissée jusqu'à Ptolémée VI. — Sur la mention de Bryaxis chez Athénodore, cf., *infra*, V.

2) *Pap. de Gurob*, II, 16 ; III, 17. Il s'agit sans aucun doute de Séleucie de Syrie (cf. Holleaux, *BCH*, 1906, pp. 342 et suiv.).

3) Une autre œuvre d'art séleucienne, une statue d'Apollon (en bois — *cedrinus* — comme l'Apollon que Bryaxis exécuta pour Daphné) fut emportée à Rome par Sosius, vers l'an 40 avant J.-C. (Pline, XIII, 5, 11).

4) Philadelphe expédia du blé à Byzance (Dion. Byz., fr. 41) et à Héraclée (Memnon, *FHG*, III, p. 538).

5) S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 354.

6) Bouché-Leclercq, *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XLVI, p. 20.

auxquels elles avaient appartenu les images sacrées volées par les Perses (d'Okhos), est une formule toute faite, qui avait déjà servi pour les deux premiers Lagides et ne répondait en 238 à aucune réalité, et ne s'applique d'ailleurs ni au Sarapis hellénistique ni au sanctuaire d'Alexandrie. En réalité, rien n'indique qu'Isidore ait visé le colosse dont il est également invraisemblable qu'il ait orné l'infime Séleucie, et qu'il ait pu être transporté de la Syrie du Nord en Égypte. Dans la pensée de l'auteur syrien, la statue qu'Evergète reçut des Séleuciens et dont il orna le Sérapéum n'était sans doute pas identique au colosse.

Quoi qu'il en soit de ce point, le thème de la statue acquise en échange d'une fourniture de blé peut avoir, en dépit de sa teinte romanesque[1], un fond de vérité appliqué à Séleucie ; il n'en a certainement aucun pour Sinope. Le conte sinopique est calqué sur le récit d'Isidore, et non inversement ; il résulte de la fusion de ce récit avec le quiproquo étymologique sur Sinôpion. Il n'a aucune autorité, et n'en peut conférer aucune à la narration plus complexe dont nous allons voir qu'il est partie intégrante.

C. — *Apion.*

Les récits de Tacite et de Plutarque découlent d'une seule et même source.

L'examen du contexte dans lequel ils sont engagés dispose d'emblée à l'idée d'une origine commune. La narration fait partie d'une véritable dissertation sur la nature de Sarapis, dissertation atrophiée dans les *Histoires*[2], plus largement développée, quoique non sans lacunes, dans le *De Iside*[3].

1) Cf. ce qui sera dit *infra*, V, au sujet de Bryaxis. D'après E. Schmidt, *l. c.*, p. 118, l'histoire de la prestation de blé serait en rapport avec l'attribut (le kalathos orné d'épis) qui couvre la tête du Sarapis alexandrin.

2) Tacite, *Histoires*, V, 84, *in fine*.

3) Plutarque, *De Iside*, XXVII, *in fine*, XXVIII, *in fine*, XXIX.

D'autre part, l'identité fondamentale des deux versions ressort au premier coup d'œil. Tacite est ici plus circonstancié, Plutarque plus bref, bien qu'il fournisse diverses indications qui manquent dans la réplique[1]. Mais aucun argument ne saurait être tiré du fait des omissions de Plutarque, car il est certain que celui-ci a connu de la légende sinopique plus qu'il ne fait paraître dans le morceau du *De Iside*. Il y passe sous silence le nom et même l'existence de la déesse que Tacite nomme Proserpine. Mais la déesse parèdre de Sarapis figure dans un passage du *De Sollertia animalium*[2] qui, comme le prouvent la récurrence des noms de Dionysos et de Sôtélès et la conformité générale avec le récit correspondant de Tacite, n'est qu'un fragment détaché de la relation résumée dans le *De Iside*.

On a cependant cru apercevoir entre Tacite et Plutarque des contradictions qui ont fait croire que nous sommes en face de récits partiellement divergents, ou du moins dérivant de modèles littéraires distincts[3]. Ces discordances sont tout apparentes ou ne tiennent qu'au manque d'exactitude de l'un ou l'autre narrateur[4].

Tacite, croit Preuschen, appelle Jupiter le dieu à qui Plutarque donne le nom de Pluton. Cela n'est que superficiellement vrai. Tacite, quand il nomme pour la première fois le couple divin de Sinope, emploie les désignations de Jupiter Dis et Proserpine, équivalents exacts du Πλούτων et de la Κόρη de Plutarque. Il est cependant exact que dans la

1) Petersen a eu le mérite de dire le premier avec netteté que Tacite, bien que relativement complet par rapport à Plutarque, a sensiblement abrégé (*Archiv*, XIII, p. 54). On sait que Tacite est coutumier du fait (Fabia, *Sources de Tacite*, pp. 267-277 et 423-427).

2) Plutarque, *De Sollertia*, xxxvi.

3) E. Havet, *Mémoire sur Bérose et Manéthon*, p. 23; Lumbroso, *L'Egitto*, 1re éd., p. 141; Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 160, n. 3; Kaerst, *Gesch. d. hell. Zeitalters*, p. 267, n. 2; Preuschen, *l. c.*, p. 40; E. Schmidt, *l. c.*, p. 52.

4) Pour simplifier, nous ne mettrons en cause, pour les erreurs de la version latine, que le seul Tacite. Mais nous verrons plus loin que Tacite procède vraisemblablement de Pline, à qui doit incomber une partie de la responsabilité.

suite de son récit, Tacite donne à entendre que le dieu est Jupiter et la déesse Diane (l'Apollon Pythien recommande aux navigateurs « *ut simulacrum patris sui reveherent et sororis relinquerent* »). Mais il n'y a ici qu'une preuve de la légèreté de Tacite qui, retenant seulement le premier élément du groupe Jupiter Dis et associant sans réflexion au nom d'Apollon l'idée d'une déesse juvénile évoquée par le mot Κόρη, s'est rendu coupable de la plus singulière des inadvertances.

Ernst Schmidt a dressé un tableau au premier abord impressionnant des conflits qui semblent diviser les *Histoires* et le *De Iside*.

Ptolémée voit en songe un beau jeune homme (Tacite), le colosse du Pluton de Sinope (Plutarque). — En réalité Plutarque, résumant énergiquement, fond en une seule les deux visions distinguées par Tacite. Le *decore eximio juvenis* qui qualifie d'*effigies sua* la statue de Dis Pater est évidemment Pluton lui-même.

L'apparition indique que c'est dans le Pont qu'il faut chercher la statue (T.) ; elle laisse le roi dans l'ignorance (P.). — *Pontus* est une désignation très générale de la région de la mer Noire, dont la révélation ne dispense pas le Ptolémée de T. d'une enquête sur la localisation précise du temple inconnu. P. a simplement supprimé un détail.

Ptolémée interroge, chez T., Timothée, qui s'adresse à des voyageurs qui ont visité Sinope ; chez P., il consulte les φίλοι dont l'un, Sosibios, a fait le voyage. — Mais Timothée, conseiller de Ptolémée, fait partie des φίλοι et Sosibios, qui n'est nullement dans P. qualifié d' « ami », est un πολυπλανὴς ἄνθρωπος rencontré par bonne fortune ; *quaesitis qui in Pontum meassent* ne signifie pas qu'on ait trouvé plusieurs informateurs.

Ptolémée sait à l'avance que le Dieu de Sinope est un Pluton (T.) ; il ne l'apprend qu'après l'arrivée de la statue (P.). — La déclaration du voyageur sur l'identité du Dieu avec Pluton repose sur un on-dit vague et mal assuré ; elle ne fait pas double emploi avec la détermination méthodique

faite en connaissance de cause par les théologiens experts.

Suivant Plutarque, c'est par suite d'un larcin que la statue de Pluton passa du temple de Sinope entre les mains des envoyés de Ptolémée. Tacite, au contraire, raconte que le départ fut miraculeux et que le dieu monta de lui-même sur le vaisseau égyptien. Mais la manière même dont Tacite signale ce prodige (*maior hinc fama tradidit...*) indique qu'il n'ignore pas l'existence d'une variante de la version qu'il recueille. Et Plutarque note que le rapt s'accomplit οὐκ ἄνευ θείας προνοίας et sait donc que des circonstances miraculeuses marquèrent l'enlèvement de l'image. Chacune des versions de cet épisode conserve donc un reflet de l'autre. La source commune devait juxtaposer les deux variantes du récit de l'embarquement. Plutarque et Tacite ont choisi chacun à sa manière.

Il n'y a donc pas de désaccord réel entre Tacite et le Plutarque du *De Iside*. Mais au sujet des circonstances du voyage à Delphes, le conflit semble patent entre Tacite et le Plutarque du *De Sollertia*. Chez le premier, Ptolémée prescrit aux envoyés de relâcher en cours de route pour consulter Apollon Pythien ; la navigation vers Delphes s'accomplit heureusement (*mare secundum*). Chez Plutarque, c'est une violente tempête qui conduit Sôtélès et Dionysos contre leur gré, de l'autre côté du cap Malée ; les navigateurs errent désemparés quand un dauphin leur apparaît qui les dirige vers une région tranquille et sûre (εἰς τὰ ναύλοχα καὶ στόλους μαλακοὺς ἔχοντα τῆς χώρας). Mais Krall a déjà remarqué[1] que *mare secundum* répond à στόλους μαλακούς ; Tacite ne retient que l'heureuse terminaison de la traversée, ce qui est en somme essentiel ; il biffe le récit de la tempête et du dauphin sauveur. La contradiction subsiste cependant sur un point, insoluble : l'excursion à Delphes est intentionnelle suivant Tacite, fortuite d'après le *De Sollertia*. Nous n'avons pas le

1) Krall, *Tacitus und der Orient*, p. 66 ; de même Petersen, *Archiv*, XIII, p. 54.

moyen de décider avec une certitude entière de quel côté est la fidélité au prototype. Les apparences sont favorables à Plutarque qui, dans le récit de l'épisode delphique, fournit toute une série de détails (la tempête, l'apparition miraculeuse du dauphin, le moulage prescrit de l'image de Koré) indubitablement empruntés à l'original[1]; elles sont contraires à Tacite qui non seulement est incomplet et résume sommairement, mais manifeste à l'occasion du nom du dieu de Sinope et de sa compagne une prodigieuse distraction. Pourtant on peut faire valoir pour Tacite que sa conception est plus voisine que l'autre du modèle[2] auquel l'auteur du récit semble avoir pris l'idée de la consultation de l'Apollon Pythien. Mais de quelque manière qu'on tranche le débat[3], la dissidence est en son objet d'importance minime et ne voile que pour un détail secondaire le dessin du modèle commun, que nous retrouvons avec une sécurité presque entière en complétant nos témoignages l'un par l'autre (nous traduisons le texte de Tacite en mettant en italiques les compléments empruntés à Plutarque).

Au moment où Ptolémée, premier roi macédonien d'Égypte[4], donnait des remparts, des temples, des cultes à la ville nouvellement fondée d'Alexandrie, il aperçut en songe un jeune homme d'une beauté écla-

1) On pourrait invoquer à l'appui de Plutarque le texte d'Eustathe qui signale un on-dit (λόγος) suivant lequel « Ptolémée fils de Lagos, roi d'Alexandrie, vit en songe un démon qui lui ordonna d'envoyer un navire pour le chercher, mais sans lui indiquer l'endroit où il se trouvait. Le roi envoya au hasard un navire qui aborda sur la côte de Phocide, où ceux qui le montaient reçurent par un oracle l'ordre d'aller à Sinope. » (*Geogr. gr.*, II, p. 202). Ce récit est suivant toute apparence une déformation du roman dont procèdent Tacite et Plutarque, due à la mémoire infidèle d'un scoliaste qui aura compris de travers les mots que Tacite traduit *in Pontum missis* et pris Πόντος pour πόντος (cf. *ib.*, p. 441). Il est prudent de ne rien conclure de cette élucubration de basse époque.

2) Cf. *infrà*, p. 189.

3) Notons qu'avant de conclure contre Plutarque il faut considérer qu'une possibilité au moins reste ouverte : l'original a pu juxtaposer à titre de variantes les deux manières de présenter les circonstances du voyage à Delphes.

4) « Qui Macedonum primus Aegypti opes firmavit » est une simple périphrase pour *rex fuit* (Unger, *Manetho*, p. 124).

tante et d'une taille surhumaine qui lui prescrivit d'envoyer les plus éprouvés de ses Amis dans le Pont pour y chercher sa statue; elle apporterait le bonheur à son royaume, et grande et glorieuse serait la demeure qui accueillerait cette imag . Puis il vit le jeune homme remonter au ciel entouré de flammes. Ptolémée, frappé par ce miraculeux oracle *qui le laisse dans l'ignorance du site exact de la statue*, fait part de la vision nocturne aux prêtres égyptiens d'ordinaire habiles à pénétrer des mystères de ce genre. Ceux-ci ne connaissant guère le Pont et les pays étrangers, il interroge Timothée, Athénien de la famille des Eumolpides qu'il avait fait venir d'Eleusis pour présider aux cérémonies (du culte de Déméter) et lui demande quel est ce culte, quel est ce dieu. Timothée ayant recherché des gens qui eussent voyagé dans le Pont apprend *d'un certain Sosibios* qu'il y a dans cette contrée une ville du nom de Sinope et près de là un temple *où Sosibios déclarait avoir vu un colosse pareil à celui qui était apparu au roi*. Ce temple était consacré, suivant une antique tradition de la population voisine, à Jupiter Dis, et en effet auprès du dieu se dressait l'image d'une femme qu'on appelait généralement Proserpine. Ptolémée, prompt à s'alarmer, mais une fois rassuré, plus porté au plaisir que soucieux de la religion (tel est le caractère des rois[1]) cessa peu à peu de songer à cet oracle et s'occupa d'autres soins quand un jour la même apparition plus terrible et plus pressante se représenta, le menaçant de la ruine lui et son royaume, s'il n'exécutait l'ordre donné. Alors il fait partir des envoyés, *Sôtélès et Dionysos*, avec des présents pour le roi Scydrothémis qui gouvernait alors Sinope. [Il recommande aux partants d'aller consulter Apollon Pythien[2].] *Sôtélès et Dionysos furent rejetés par un vent violent et arrivèrent contre leur gré au dessus du cap Malée ayant le Péloponnèse à leur droite. Ils erraient découragés quand un dauphin apparut à l'avant du navire et, semblant les appeler, les conduisit vers des régions tranquilles et sûres jusqu'à ce que le navire dirigé de la sorte arrivât à Kirrha. Quand ils eurent offert un sacrifice d'heureuse arrivée*, Apollon, s'expliquant sans ambiguïté, leur dit de reprendre leur route, de rapporter la statue de *Pluton* et *de mouler et* de laisser en place celle de *Koré*[3].

1) Cette appréciation est sans doute personnelle à Tacite.

2) Je place entre crochets la phrase contredite par le *De Sollertia* et qui est suivant les plus fortes vraisemblances, entachée d'une erreur imputable à Tacite.

3) Je substitue ici les désignations précises et correctes de Plutarque aux périphrases de Tacite affectées de la confusion signalée plus haut.

Arrivés à Sinope, ils portent les présents, les prières, les instructions de leur roi à Scydrothémis. Celui-ci fut tiraillé entre la crainte du dieu et les menaces du peuple hostile à la cession de la statue ; souvent aussi les présents et les promesses des envoyés le tentèrent. Trois années s'écoulèrent ainsi pendant lesquelles ne faiblirent ni le zèle ni les prières de Ptolémée. Il ajoutait à la qualité des ambassadeurs, au nombre des vaisseaux, au poids des présents. Puis, l'image menaçante du dieu apparaît à Scydrothémis, l'invitant à ne plus retarder l'exécution de ses ordres. Le roi hésitant encore, des fléaux divers, des maladies, des signes de plus en plus effrayants de la colère céleste vinrent l'assaillir. Scydrothémis convoque le peuple en assemblée, lui expose les ordres du dieu, les visions apparues à Ptolémée et à lui-même, les malheurs imminents. Mais le peuple reste sourd aux avis du roi ; jaloux de l'Égypte, il craint pour lui-même, se presse autour du temple. C'est de là qu'est venu le bruit que le dieu lui-même se transporta de son propre mouvement sur la flotte rangée près du rivage. (Var. : *Sôtélès et Dionysos dérobent la statue*). Chose merveilleuse, il suffit de trois jours au vaisseau pour atteindre, malgré l'énorme distance, le port d'Alexandrie.

Quand l'image eut été vue, Timothée l'exégète et Manéthon le Sébennytain reconnaissent au cerbère et au dragon que c'est bien une statue de Pluton et persuadent à Ptolémée qu'elle ne peut représenter un dieu autre que Sarapis. A l'endroit d'où elle venait, elle portait un autre nom, mais arrivée à Alexandrie elle reçut celui du Pluton égyptien. On lui éleva dans le quartier de Rhakôtis un temple digne de la grandeur de la ville sur l'emplacement d'un petit sanctuaire consacré depuis les temps anciens à Sérapis et à Isis.

Cette histoire fourmille d'erreurs de fait et d'impossibilités qui interdisent de supposer qu'elle remonte à aucun écrivain du temps des premiers Ptolémées, qu'on le nomme Timothée avec Dieterich[1], Manéthon avec Krall[2] ou Hécatée de Téos avec Gruppe[3].

1) Dieterich, *cf. supra*, p. 162, n. 2. E. Schmidt, qui fait également de Timothée l'inventeur de la légende (*l. c.*, p. 80), reconnaît comme intermédiaires entre l'exégète et Tacite les *Aegyptiorum antistites*, c'est-à-dire les prêtres alexandrins de Sarapis (p. 53 et suiv.), entre Timothée et Plutarque, Apion (p. 56).

2) Krall, *Tacitus und der Orient*, p. 4 ; suivi par Fabia, *Les Sources de Tacite*, p. 246 ; Groag, *Neue Jahrbüch. für Phil. und Pädag.*, *Supplementb.* XXIII, p. 793.

3) Gruppe, *cf. supra* p. 162, n. 3.

Il n'y avait pas de roi à Sinope au début du troisième siècle[1].

Le nom même de Scydrothémis, inconnu dans l'onomastique grecque, paraît de pure invention ; il a sans doute été fabriqué par analogie sur les noms composés en -θέμις[2] et n'a rien de commun avec les mots iraniens dont Krall[3] l'a rapproché.

Kirrha, le port de Delphes, n'existait pas à l'époque de Sôter[4]. Il avait été détruit après la seconde guerre sacrée qui prit fin en 338 et il n'y a de trace certaine de la renaissance de la ville qu'au second siècle avant J.-C.[5].

Anachronistique aussi est le titre d'*amici*, que Tacite donne aux mandataires de Ptolémée. Sôtélès et Dionysos ne sont évidemment pas (quoique Tacite s'y soit peut-être trompé) des amis au sens ordinaire du mot[6], mais de hauts fonctionnaires de l'ordre des φίλοι[7], comme les ambassadeurs que dans une circonstance comparable le Philadelphe du Pseudo-Aristée envoie auprès du grand-prêtre des Juifs[8].

1) Cela résulte avec évidence, suivant la remarque de Babelon et Th. Reinach (*Monnaies d'Asie-Mineure*, p. 178, n. 2) de ce que la numismatique nous apprend sur la constitution de Sinope à cette époque. Petersen combat l'objection par une argumentation superficielle (*Archiv*, XIII, p. 54) ; le dernier historien de Sinope, David M. Robinson (*Americ. Journ. Phil.*, 1906, p. 248), semble l'ignorer.

2) Cf. Fick-Bechtel, *Griech. Personennamen* (2e éd.), p. 142.

3) Krall, *Tacitus und der Orient*, p. 28.

4) Observation de S. Reinach, *Cultes*, II, p. 340.

5) Il est naturellement absurde de supposer, comme le fait O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 159, que l'oracle a été rendu par un oracle local de Kirrha.

6) Krall, *l. c.*, p. 7.

7) Sur l'institution des φίλοι, v. en dernier lieu Willrich, *Klio*, IX, p. 417 et suiv.

8) *Epistula Aristeae*, § 43 Wendland = Josèphe, *Ant.* XII, II, 6, § 55 (Wendland, p. XXVII a justement tiré argument de ce φίλοι contre la date trop haute autrefois assignée au soi-disant Aristée). Les envoyés de Philadelphe (respectivement l'un d'eux) sont qualifiés dans la *Lettre* §§ 40 et 43 de τιμώμενοι παρ' ἡμῖν et τῶν τετιμημένων, et Josèphe associe ce prédicat au titre d'amis dans l'expression τιμιώτατοι τῶν φίλων (§§ 50 et 53) qu'il faut évidemment rapprocher des formules τῶν πρώτω[ν καὶ] προ[τ]ιμωμένω[ν φ]ίλων τοῦ βασιλέως (*OGIS*,

Or, la dignité aulique d'Ami du Roi paraît n'avoir été organisée que sous Ptolémée Épiphane, vers 190[1].

Le rôle prêté à Timothée l'exégète et à Manéthon le Sébennytain est au plus haut point invraisemblable. Étrange Eumolpide qu'on nous dit être venu d'Athènes pour diriger le culte de Déméter[2] et qui exerce son activité à favoriser la fondation d'un sanctuaire rival. La réalité même du personnage est douteuse et il n'est pas assuré que Ptolémée Sôter ait introduit les Eleusinies à Alexandrie : du moins le scoliaste de Callimaque[3], représentant d'une tradition qui semble digne de créance, abaisse-t-il jusqu'à Ptolémée II la date de l'institution (ou d'une célébration restée isolée ?) de la procession du kalathos.

Plus paradoxal encore le Manéthon qui, quoique aucun titre sacerdotal ne lui soit donné, représente dans la combinaison le clergé égyptien. Le personnage de ce prêtre indigène qui croit ou fait croire à Ptolémée que l'image de Pluton avec le cerbère et le dragon « ne représentait nul autre dieu que Sarapis » est le produit d'une imagination extravagante.

Inconcevables de la part d'un contemporain, les anachronismes et les fantaisies dont le récit est semé conviennent fort bien au « charlatan d'érudition », muni de « solutions ori-

n. 754 ; cf. Jalabert, *Comptes Rend. Ac. Inscr.*, 1907, p. 598) et [τῶν πρώτ]ων φίλων βασιλέως [καὶ ἀ]ρ[χ]ισωματοφυλά[κ]ων καὶ σ[τρατηγ]ῶν (Rott, *Kleinasiat. Denkm.*, n. 72) attestées pour de petites cours de Cilicie et de Cappadoce imitatrices de la titulature alexandrine. *Fidissimi amicorum* rappelle de très près la première partie du texte cité en dernier lieu. — Notons en passant que Josèphe n'a certainement pas inventé son πρ. τῶν φίλ. qui doit dériver d'une recension de la lettre d'Aristée légèrement différente de celle qui nous est parvenue.

1) Strack, *Rhein. Museum*, 1900, pp. 168 et 169. Les conclusions de Strack (adoptées par Wendland, cf. *supra*) ont été combattues par Deissmann, qui n'essaie aucune démonstration (*Berl. Phil. Woch.*, 1902, c. 262) et par Bouché-Leclercq (*Hist. des Lagides*, III, pp. 109-110 et IV, p. 333) qui allègue des textes relativement tardifs et, il l'avoue lui-même, peu probants.

2) Rappelons que Schiff (Pauly-Wissowa, V, c. 2340) et Walter Otto (*Priester und Tempel*, II, p. 265, n. 1) vont jusqu'à nier complètement l'introduction du culte éleusinien à Alexandrie.

3) Schol. à l'Hymne à Déméter (VI), v. 1.

ginales pour tous les problèmes », à qui Bouché-Leclercq[1] en a attribué la paternité. Les *Aigyptiaka* d'Apion sont suivant toute apparence la mine qui a fourni la majeure partie sinon la totalité des matériaux mis en œuvre dans le *De Iside*[2]; Manéthon que Krall reconnaissait pour l'inspirateur de Plutarque[3] ne peut être qu'une source indirecte et n'a influencé le *De Iside* que dans la mesure où il a servi à Apion[4]. C'est aussi à tort que les plus récents critiques qui se soient appliqués à l'analyse des sources de Tacite, Fabia et Groag[5], ont cherché chez Manéthon l'origine de la digression des *Histoires* : l'*Hiéra Biblos* était un opuscule obscur dont la réputation, sans Apion, n'eût jamais franchi les frontières de l'Égypte et on ne peut supposer de Tacite qu'il ait pratiqué et copié ou même seulement connu de seconde main un écrit dont l'auteur, ignoré même de Pline, n'est pas mentionné une seule fois dans toute la littérature latine. Ici encore nous sommes ramenés à Apion[6].

1) Bouché-Leclercq, *Rev.*, *l. c.*, p. 23-28, fait cependant la part trop belle à Apion en lui prêtant l'invention du quiproquo étymologique initial sur Sinopion-Sinope.

2) Cf. Wellmann, *Hermes*, t. XXXI (1896), p. 232 et suiv. et Neustadt, *Woch. f. class. Phil.*, 1907, c. 1116-17.

3) Krall, *Tacitus und der Orient*, p. 3.

4) Cf. *infra*, p. 191.

5) Fabia, *Les sources de Tacite*, p. 246; Groag, *Neue Jahrb. f. Phil. u. Pädag.*, *Supplementb.* XXIII, p. 793. Fabia et Groag qui s'inspirent tous deux de Krall sont divisés sur la question de savoir si Tacite a consulté exclusivement la source grecque ou s'il est tributaire de Pline; cette dernière hypothèse est celle de Fabia, qui croit que Tacite a mis bout à bout le récit sinopien fourni par Manéthon, et des renseignements (la dernière partie du § 84 à partir de *nec sum ignarus*) qui proviendraient de la continuation de l'Histoire d'Aufidius Bassus. Groag a montré le peu de vraisemblance de cette analyse, et sa thèse de l'unité d'origine de la digression des §§ 83-84 est corroborée par l'observation que nous avons faite plus haut de l'étroite parenté de la disposition chez Tacite et Clément d'Alexandrie.

6) Nous avons raisonné jusqu'à présent dans l'hypothèse communément admise suivant laquelle Tacite a consulté immédiatement la source grecque. Bien qu'elle se fonde sur la déclaration de Tacite lui-même (*origo dei nondum nostris auctoribus celebrata*), elle est loin d'être démontrée. La digression sur Sarapis, qui provient d'Apion, est suivie à un feuillet d'intervalle, dans les

Le texte examiné en lui-même manifeste au plus haut degré les traits caractéristiques de la manière d'Apion. Les procédés du rhéteur alexandrin nous apparaissent avec clarté dans l'histoire des origines du peuple juif que nous lisons chez Tacite presque à la suite de celle qui nous occupe[1]. Apion fait précéder sa propre version de l'Exode d'une copieuse énumération des théories antérieures, attestant une lecture extraordinairement étendue[2]; sur les points douteux, il présente à l'appréciation du lecteur un choix varié d'explications[3]; l'histoire qu'il préconise (et qu'il assure mensongèrement être garantie par l'accord de la majorité des auteurs[4], tout en se référant à l'occasion[5] à l'autorité d'excellents informateurs oraux, les « vieillards égyp-

Histoires, de la digression sur l'histoire et la religion judaïques qui dérive également du rhéteur (cf. outre les notes suivantes, Gutschmid, *Kleine Schriften*, t. IV, p. 367, et Büdinger, *Universalhistorie im Alterthum*, p. 200) par l'intermédiaire de l'ouvrage historique de Pline (Groag, *l. c.*, p. 783 est d'accord sur ce point avec Fabia). Étant invraisemblable que les deux morceaux d'Apion presque contigus dans la narration de Tacite y aient pénétré par des voies différentes, on est conduit à penser que la digression sur Sarapis a passé par Pline comme le document jumeau. Reste à expliquer le *nondum celebrata*. Les critiques qui se sont appuyés sur le passage précité lui donnent évidemment le sens exprimé dans les traductions (Burnouf : L'origine du Dieu n'a pas encore été racontée par nos auteurs ; Dureau de la Malle-S. Reinach : jusqu'ici nos auteurs n'ont rien écrit touchant l'origine de ce dieu) qui prêtent à Tacite la négation catégorique de tout récit latin antérieur. Mais *celebrare* n'a pas une signification aussi stricte ; le mot implique une nuance marquée d'accumulation ou de réitération (sur l'usage chez Tacite, cf. Gerber-Greef, *Lexicon Taciteum*, p. 161 b). La phrase est donc à rendre à peu près ainsi : le sujet n'a guère été traité jusqu'à présent par les écrivains de notre langue. Pline, bien mieux placé que Tacite pour savoir ce qui s'était publié à Rome sur Sarapis, a dû justifier sa digression par la nouveauté d'une matière qu'aucun auteur latin n'avait encore déflorée. Tacite a adapté la formule à sa propre situation. *Nondum celebrata* ménage les droits de priorité de l'unique devancier, tout en faisant paraître dans un jour avantageux l'intérêt du morceau.

1) Tacite, *Histoires*, V, 2-5, qu'il faut rapprocher de Josèphe, *Contre Apion*, II, II.

2) *Ib.*, V, 2.

3) *Ib.*, V, 4 *in fine* (sur l'origine du sabbat).

4) *Ib.*, V, 3 : *plurimi auctores consentiunt.*

5) Josèphe, *l. c.*, § 10.

tiens »), il la fabrique de toutes pièces[1] en contaminant les récits de Timagène et de Lysimaque, saupoudrés d'un mélange d'informations de toute provenance. Nous rencontrons dans la dissertation sur Sarapis le même étalage d'une vaste érudition[2], le même appel au témoignage compétent des *Aegyptiorum antistites*, peut-être la même recherche des variantes[3]; c'est suivant la même recette qu'est cuisiné le morceau de résistance, macédoine dont le conte sinopique fait le fond, et dont la légende d'Alexandre et la fable romaine[4] de la translation de la *Magna Mater* sont les principaux ingrédients.

Le conte sinopique (S) a inspiré la théorie d'ensemble et dessine la ligne à laquelle se sont pliés les éléments adventices. Mais toute l'affabulation vient d'ailleurs. Le scenario général est calqué sur l'épisode du Pseudo-Callisthène (A), qui a fourni : le premier songe, révélant au roi un Dieu anonyme et mystérieux dont il faut découvrir la résidence et démasquer la personnalité ; la solution progressive de l'énigme, dont la première étape est la détermination du site de l'antique sanctuaire qu'orne le groupe d'un couple divin, révéré de la population voisine sous des noms helléniques ; le second songe ; enfin la révélation du nom de Sarapis, aussitôt suivie de l'érection du merveilleux temple de Rhakôtis. Les concordances entre Apion et le Pseudo-Callisthène se poursuivent jusqu'à l'extrême détail. Les circonstances où Ptolémée entre en scène (*cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet*) reflètent la situation sous Alexandre[5] ; les promesses de félicité du Dieu inconnu

1) Nous reviendrons sur cette question dans un ouvrage en préparation sur les versions hellénistiques de l'Exode.

2) V. Tacite, IV, 84 *in fine* et surtout Plutarque, XXVII *in fine*, XXVIII *in fine*, XXIX.

3) V. *supra*, pp. 180 et 181, n. 3.

4) Notons que l'utilisation d'une source latine créerait s'il en était besoin une nouvelle présomption en faveur de la paternité d'Apion.

5) Arrien, III, 1, 5 : αὐτὸς τὰ σημεῖα τῇ πόλει ἔθηκεν, ἵνα τε ἀγορὰν ἐν αὐτῇ δειμασθαι ἔδει, καὶ ἱερὰ ὅσα καὶ θεῶν ὅντινων ... καὶ τὸ τεῖχος ᾗ περιβεβλῆσθαι. Pseudo-Callisthène raconte en détail, dans le texte qui s'intercale entre les passages donnés plus haut, I, 31-32, le tracé des murs et la fondation des sanctuaires de Protée et d'Agathos Daimôn.

à la ville qui l'accueillera (*laetum id Regno magnamque et inclitam sedem fore quae excepisset*) résument celles que le Sarapis encore anonyme du *Roman* annonce en trimètres iambiques ; le groupe des deux divinités est composé, dans le modèle comme dans la copie, d'une figure virile assise et d'une image de déesse debout ; il n'est pas jusqu'à la situation du sanctuaire de Jupiter Dis par rapport à la ville (*urbem illic... nec procul templum*) qui ne soit une projection de la réalité alexandrine dans la topographie pontique, Rhakôtis étant en effet hors des murs, à quelque distance de l'enceinte urbaine.

Pour la série des événements qui vont du départ des envoyés à l'entrée du Dieu de Sinope à Alexandrie, A ne pouvait plus servir. Ici intervient la légende du transfert de la Magna Mater[1]. Apion a suivi pas à pas le modèle que lui a fourni une source indéterminable, dont semblent s'être inspirés Tite-Live et Ovide. La parenté est surtout sensible avec la narration des *Fastes*[2], qu'il faut compléter sur un seul point, au début, par celle des *Annales*[3].

a) Les amis quittent Alexandrie à destination de Sinope en passant par Delphes.

Tite-Live : *Legati Asiam petentes protinus Delphos eum escendissent, oraculum adierunt consulentes.*

Le détail complémentaire du dauphin qui guide les navigateurs désemparés est pris à une des formes du mythe d'Apollon Delphien.

b) Scydrothémis refuse d'abord de remettre la statue.

Ovide : *Phrygiae tunc sceptra tenebat*
Attalus : Ausoniis rem negat ille viris.

La royauté imaginaire de Sinope nous est maintenant

1) Les principaux textes relatifs à cette translation sont réunis dans Dobschütz, *Christusbilder*, pp. 24 sqq. Cf. Kuiper, *Mnemosyne*, 1902, pp. 277 et suiv., et R. Schmidt, *l. c.*, pp. 1-30.

2) Ovide, *Fastes*, IV, 247-349.

3) Tite-Live, XXIX, x, 4.

expliquée : le roi Scydrothémis est calqué sur le roi Attale.

c) Pluton manifeste sa volonté par des prodiges effrayants,

Ovide : *longo tremuit cum murmure tellus*,

et par un ordre exprès donné à Scydrothémis.

Ovide : *Sic est adytis diva locuta suis :*

Ipsa peti volui, ne sit mora, mitte volentem,
Dignus Roma locus, quo deus omnis eat.

d) Embarquement spontané ou vol de la statue.

Ovide n'offre pas ici d'équivalent, son Attale se résignant à remettre aux Romains ce qu'ils demandent. Apion a sans doute pris l'idée du prodige à la légende du transfert d'Esculape[1] à Rome, étroitement apparentée à celle de la Grande Mère : le serpent divin d'Épidaure se rend spontanément à bord du vaisseau de Q. Ogulnius. La merveille est sans doute plus grande quand il s'agit d'une statue, mais Alexandrie est la terre classique des images machinées, mobiles et parlantes[2]. — La variante du vol est inspirée des histoires fameuses du rapt du Palladion ou de l'Artémis taurique.

e) Trajet miraculeux.

Chez Ovide le miracle se produit à l'arrivée. Le navire s'arrête sur le Tibre près de Rome et il faut la main pure de Quinta Claudia pour l'amener au port. Apion a dû renoncer à cet épisode, Alexandrie n'étant pas un port fluvial. Le voyage de trois jours, qui conduit de Sinope à Alexandrie la flotte de Ptolémée, rappelle la navigation du vaisseau crétois qui, de l'instant où Apollon y est monté sous la forme du dauphin, s'élance avec la rapidité de la flèche vers Krissa. Les trois journées font pendant aux trois années pendant lesquelles s'est prolongé le séjour des ambassadeurs aux bords du Pont-Euxin. Le chiffre trois joue également un rôle notable dans la légende précitée d'Esculape (la peste à laquelle mettra fin l'arrivée

1) Cf. les textes réunis par Besnier, *L'Ile Tibérine de l'antiquité*, p. 154 et suiv., et E. Schmidt, *l. c.*, pp. 31-47.

2) Cf. Maspero, *Annuaire de l'École des Hautes-Études*, 1895, p. 12 et suiv. et *Journal des Savants*, 1899, pp. 70 sqq.

d'Esculape dure trois ans; le serpent monte sur le vaisseau romain au bout de trois jours; il reste trois jours à Antium[1]).

Il est remarquable que des séries aussi complètes et aussi significatives de concordances aient pu échapper aux yeux de tant de chercheurs ou à la clairvoyance de tant d'interprètes[2]. Cette méconnaissance de la relation de dépendance de roman sinopique par rapport au récit du Pseudo-Callisthène et la légende de la Grande Mère tient sans doute d'une part à l'inégal prestige des sources, à l'autorité bien usurpée des noms de Tacite et de Plutarque, à l'injuste dédain sous lequel demeure accablé le roman d'Alexandre, informe compilation, document sans prix; d'autre part, au préjugé qui répugne à admettre que des œuvres grecques puissent être, en matière hellénique, tributaires de modèles romains. Mais elle s'explique aussi par la hardiesse inventive et l'adresse avec lesquelles Apion a su masquer la fidélité de ses calques. Non seulement l'enchevêtrement habile des trois motifs principaux crée une prespective nouvelle où chacun perd un peu de sa physionomie propre, mais un flot ininterrompu de petits changements, de transpositions et d'additions contribue à voiler l'intime ressemblance de la copie et de ses trois modèles.

Nous avons déjà signalé chemin faisant celles de ces modifications qui affectent l'épisode du voyage. Les autres ne sont pas moins instructives de la manière d'Apion.

Le Pseudo-Callisthène faisait paraître dans le premier songe Ammon, dans le second seulement Sarapis. Apion attribue les deux apparitions au même Dieu[3]. La scène du

1) Valère-Maxime, I, VIII, 2.

2) Reitzenstein semble être le seul critique qui ait aperçu que la légende pseudo-callisthénienne est une des composantes du récit de Tacite (*Nachricht. Gesellsch. Wiss. Gött.*, *Ph.-H. Kl.*, 1904, p. 319, n. 5); nous n'entrons pas dans le détail du système très contestable dont fait partie cette pénétrante observation. E. Schmidt reconnaît la parenté de la légende de Sarapis avec celle de la Magna Mater et d'Asklépios, mais se demande (*l. c.*, p. 115) si ce n'est pas elle qui a servi de modèle aux autres.

3) Petersen (*Arch. f. Religionsw.*, X, p. 50) veut faire dire au texte de Tacite que le dieu de la première apparition (*decore eximio... juvenis*) était

second songe est vidée de son contenu primitif, l'annonce de la prospérité future d'Alexandrie étant transportée à la première apparition, et la révélation du nom de Sarapis étant réservée à Manéthon et Timothée. Quant à la scène de la vision initiale, elle est traitée suivant la règle classique du genre. Tous les éléments en sont empruntés au lieu commun du rêve mantique envoyé par Esculape ou ses pareils ; cf. les parallèles rassemblés par Deubner[1] sous les rubriques : *Audiuntur voces*, *Fulget mystica lux*, *Notatur (deorum) magnitudo atque pulchritudo*, *Pulchritudo cum juventute conjuncta*. On remarquera ce dernier trait : en reproduisant étourdiment, alors qu'elle jure avec l'âge mûr de Sarapis comme d'Hadès, la formule de l'apparition du dieu sous forme de *juvenis*, Apion trahit le caractère hétéroclite de sa mixture.

Tacite et Plutarque, nous l'avons montré, sont d'accord pour installer au temple de Sinope un couple Pluton-Koré. A parlait d'un couple Zeus-Héra, S d'un Pluton isolé. Apion a pris au premier l'idée du groupe de deux divinités, au second le nom de Pluton dont celui de Koré est le corollaire. S ne comportant pas, après l'arrivée de l'image de Sinope, la commande d'une seconde statue de Sarapis à un artiste grec, cette donnée, propre à A, fait naturellement défaut chez Apion.

L'Héra de A fait assez petite figure à côté du formidable Zeus « dont nul mortel n'eût su décrire la nature ». Elle n'est mentionnée que dans la description de la chapelle de Rhakôtis, et disparaît complètement dans la suite ; le dieu mystérieux révèle son propre nom sans se préoccuper de faire connaître celui de sa pâle compagne, Alexandre élève un monument nouveau à Zeus-Sarapis sans songer à la parèdre. Cet effacement relatif de la déesse conjointe devait s'ac-

Dionysos, celui de la seconde (*terribilior jam et instantior*) Pluton, Dionysos et Hadès étant d'ailleurs identiques entre eux et à Sarapis d'après *De Iside*, XXVIII *in fine*. Cette hypothèse arbitraire se heurte à l'expression même dont Tacite se sert pour annoncer le retour de la vision, *eadem species*.

1) Deubner, *De Incubatione*, pp. 18-20.

centuer encore dans un récit qui combine le scénario de A avec celui de S, dont la déesse est totalement absente. Ainsi s'explique le remarquable détail conservé par le *De Sollertia*, résultat d'un compromis entre A et S : les Amis devront prendre et ramener la statue de Pluton, mouler et laisser en place celle de Koré. Ne voulant pas introduire de plein pied dans le cadre de S une Koré sinopéenne, ne se résignant pas à sacrifier complètement la déesse associée par A au dieu, Apion résout le problème avec élégance : la statue de Sarapis, palladium d'Alexandrie, est le monument même que Sinope vénérait ; l'autre n'est qu'une simple copie qui ne participe pas au caractère singulier, aux vertus extraordinaires de l'image principale. L'idée du moulage ne répond donc, quoi qu'en aient cru d'ingénieux archéologues [1], à aucune réalité matérielle ; elle a sans doute été suggérée à Apion par le souvenir des copies ou empreintes que les Romains ont fait prendre, d'après une tradition représentée par Strabon, des images cultuelles ou des fétiches d'Épidaure et de Pessinonte [2].

1) Petersen, *Archiv*, XIII, pp. 55-56 et 74, accepte avec une confiance touchante l'anecdote du *De Sollertia* qui démontre à ses yeux « wie sachlich und nüchtern trotz aller aufgebotenen Phantastik die ganze Erzählung ist » ; il avoue pourtant (p. 56) que l'histoire a bien des côtés énigmatiques. Petersen tire notamment argument, en faveur de la réalité du transport des deux divinités vers Alexandrie, de différentes monnaies (*Catal. Coins Brit. Mus. Alexandria*, n[os] 886 (Hadrien) et 1207 (Antonin) qui montrent, sur un bateau, Sarapis entre une déesse à la torche (Déméter ou Perséphone) et Tyché ou Isis Pharia portant la voile. L'attribut de cette dernière figure fixerait le sens de la scène, représentation de l'heureuse navigation du couple divin de Sinope (pourquoi pas de Séleucie ?) vers l'Égypte. Quand même cette interprétation serait plus certaine qu'elle n'est, les monuments ne prouveraient rien, sinon que la légende accueillie par Clément d'Alexandrie, Tacite et Plutarque a impressionné l'imagination des graveurs de monnaies de l'époque antonine. (Cf. H. Ph. Weitz, dans Roscher, *l. c.*, c. 376). — S. Reinach (*Cultes*, II, pp. 347 et 353-4) combine Plutarque avec Isidore et veut que ce soit à Séleucie et sous Ptolémée (III) qu'ait été pris un moulage d'une Koré de Bryaxis qui serait l'ancêtre de toutes les Isis gréco-égyptiennes. — Plus prudent, Amelung pense (*Rev. Arch.*, 1903, t. II, p. 182) qu'il y avait une statue de plâtre au Sérapéum.

2) Strabon, XII, v, 3.

Nous arrivons aux noms de personnes dont Apion, fidèle à ses habitudes de précision charlatanesque, a abondamment garni son roman.

Ptolémée Sôter est chronologiquement intermédiaire entre l'Alexandre d'A et le Philadelphe de S. Il était impossible de choisir autrement si l'on voulait d'une part, avec S, assurer à un Lagide l'honneur de l'introduction du Sarapis et de l'autre, avec A, faire coïncider le plus étroitement possible l'événement avec la fondation de la ville.

Les figures de Sosibios, Sôtélès et Dionysios sont probablement d'invention pure comme c'est sans doute le cas, nous l'avons vu, pour Scydrothémis. Il se peut pourtant que tel ou tel de ces noms vise un contemporain authentique des premiers Lagides. Sosibios, par exemple, pourrait être le Sosibios de Tarente du Pseudo-Aristée ou Sosibios le Chronographe, savant homme qui vécut à la cour de Ptolémée II[1]. Dionysios représenterait le *Dionysius Ptolemaeo missus*[2] désigné par son expédition diplomatique dans l'Inde pour les grandes navigations et les missions délicates auprès des princes lointains.

Il serait plus intéressant de savoir exactement ce qui a donné lieu à l'emploi des noms de Manéthon et de Timothée. Les médiocres informations que nous pouvons réunir sur ces prétendus fondateurs de la religion sérapiste ne sont pas de nature à satisfaire pleinement la curiosité.

En ce qui concerne Manéthon, le témoignage d'Apion doit être rapproché de celui que fournit l'existence dans le Sérapéum de Carthage, d'un buste du théologien sébennytain[3]. La présence de cette effigie en pareil lieu indique que les sérapiastes africains de l'époque impériale accordaient à Manéthon des droits particuliers à leur vénération, ce qui

1) Cette dernière identification a été proposée par C. Müller, *FHG*, II, p. 625.
2) Pline, VI, 78.
3) *CIL.*, VIII, 100. De ce buste il ne subsiste que le socle, aujourd'hui au musée d'Alger, avec l'inscription Μανέθων.

s'explique sans peine s'il passait pour avoir joué un rôle important dans l'histoire de leur culte. L'autorité d'Apion n'eût pas suffi, suivant toute apparence, pour accréditer auprès des fidèles de Sarapis cette tradition qui doit dériver d'une source moins trouble et sans doute plus haute en date que les *Aigyptiaka* du fameux grammairien. Il faut sans doute reconnaître cette source dans le grand ouvrage théologique vraisemblablement intitulé *Hièra Biblos*[1] qui portait le nom de Manéthon. Apion a connu et utilisé ce livre qui, par son intermédiaire, a fourni une large matière au *De Iside*[2] et c'est probablement là qu'il a ramassé la notion d'une intervention de Manéthon dans l'établissement ou la propagation du culte de Sarapis. Il n'est sans doute pas trop hardi de supposer que c'est dans l'*Hièra Biblos* qu'Apion a lu les informations, d'assez bonne source égyptienne, qui terminent la digression sur Sarapis[3] et que c'est peut-être de là que vient la théorie de l'identité du dieu égyptien avec Pluton.

Dans le singulier groupement des exégètes d'Eleusis et de Sébennytos, Timothée semble jouer un rôle plus important encore que Manéthon. Nous avons vu que la figure de l'Eumolpide venu d'Athènes pour célébrer les rites de Déméter n'a vraisemblablement rien d'historique[4]. Le nom doit avoir été attaché comme celui de Manéthon à une production relevant de la littérature religieuse. Nous le reconnaissons[5] dans celui de l'écrivain qui a fourni à Arnobe et Pausanias la

1) Cf. Gruppe, *Griech. Culte und Mythen*, p. 428.

2) Plutarque mentionne à quatre reprises (ch. ix, xxix, lxii, lxxiii) le nom et la doctrine de Manéthon; de plus, l'existence d'emprunts inavoués résulte clairement, comme l'a vu C. Müller (*FHG* II, pp. 614 et 616) de la comparaison des ch. viii et lxxx avec Élien x, 16 et Suidas *s. v.* Μάνεθως.

3) *De Iside*, xxix depuis οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἱερέων.

4) Cf. *supra*, p. 185.

5) L'identité du Timothée de Tacite et Plutarque avec l'écrivain homonyme a été proposée par C. Müller, *FHG.*, t. II, p. 614 (qui attribue d'ailleurs à tort au théologien le fragment de Macrobe I, 17 qui revient à Timothée de Milet); Kalkmann, *Pausanias der Perieget*, p. 247.

matière d'un curieux récit du mythe d'Agdistis et d'Attis[1]. L'époque du *non ignobilis theologorum unus* qui invoque la connaissance de la vieille littérature phrygienne et des mystères de Pessinonte ne saurait être fixée avec précision. Il est douteux qu'il faille le faire remonter à la fin du IVe siècle. Il n'y avait sans doute pas à cette date de *Phrygioi logoi* et Pessinonte était encore hors de l'horizon du monde grec : la ville sainte du Sangarios n'entre dans l'histoire qu'au second siècle et la plus ancienne allusion à l'Attis de Pessinonte se trouve dans une épigramme de Dioscoride[2]. Le lointain sanctuaire de Pessinonte n'a eu avant l'époque des Attalides qu'une importance locale. Il n'est même pas établi, comme on pouvait le croire d'après une référence d'Alexandre Polyhistor[3], que Timothée soit antérieur à ce polygraphe et au milieu du premier siècle ; car Wilamowitz[4] a restitué le texte visé par Alexandre au géographe Timosthénès.

Timothée, le *theologus*, pourrait fort bien avoir été un faussaire de basse époque impudemment paré de la qualité d'exégète éleusinien. Nous nous abstenons de toute hypothèse sur les raisons particulières qui ont pu faire mettre cette suspecte figure en connexion avec Manéthon et avec Sarapis[5], nous bornant à rappeler que parmi les textes rassemblés dans la dissertation de Plutarque-Apion, figure un extrait[6] de soi-disant *Phrygia grammata* qui pourrait fort bien représenter l'ouvrage dont sort le texte précité sur Attis.

Isidore Lévy.

1) Pausanias, VII, 17 ; Arnobe, V, 5 = Hepding, *Attis*, p. 37 et suiv.

2) *Anth. Pal.* VI, 220 Stadtmüller = Hepding, p. 7.

3) *FHG*, III, p. 202, 5.

4) Wilamowitz, *Antigonos v. Karystos*, p. 76.

5) Nous n'insisterons pas sur la fragilité des combinaisons hardies auxquelles Franz Cumont (*Les Religions Orientales dans le Paganisme romain*) a mêlé le nom de Timothée : « Lorsque les Ptolémées réglèrent le rituel grec de leur nouvelle religion, celle-ci prit la forme des mystères répandus dans le monde hellénique et fut rapprochée en particulier de ceux d'Eleusis. Ici se fait sentir l'intervention de l'Eumolpide Timothée » (p. 120). « L'Eumolpide Timothée qui fut l'un des fondateurs du culte alexandrin de Sérapis s'instruisait aussi des antiques mythes phrygiens » (p. 63). Ces hypothèses se retrouvent en partie chez Bissing, *Deutsche Literaturz.*, 1910, c. 1710 et E. Schmidt, *l. c.*, p. 80.

6) *De Iside*, XXIX.

ITANOS ET L'« INVENTIO SCUTI »

ÉTUDE SUR L'HOPLOLATRIE PRIMITIVE EN GRÈCE[1]

III

Dans l'évolution du *palladium*, telle que l'on vient de la retracer, un point reste particulièrement obscur : tous les monuments crétois le montrent revêtu, non de l'*aigis*-bouclier, mais du pavois bilobé auquel on a montré que convenait le nom d'*itéa*.

Quand et comment l'*itéa* s'est-elle substituée à l'*aigis*[2]?

Comme on l'a indiqué au début de ce mémoire, il ne faut jamais perdre de vue, en parlant de la Crète primitive, que sa position la met au moins autant sous l'influence de l'Afrique que sous celle du Péloponnèse. Aussi suffit-il de rappeler que c'est à Cyrène qu'a été localisée la légende des Gorgones. Que l'*aigis* ait pu y apparaître avec le *gorgoneion*[3], on pourrait déjà l'induire de ce que *gorgoneion* paraît n'être qu'une sorte de sobriquet onomatopéique désignant la tête monstrueuse qui pend au milieu de l'*aigis*, symbole de l'orage dont la vue devait suffire à pétrifier, comme celle du

1) Voir *Revue*, t. LX, p. 161 et p. 309.

2) Je ne connais qu'un monument crétois où l'on puisse peut-être reconnaître une égide : une empreinte de Zakro où s'avancent deux prêtresses portant, l'une, la bipenne, l'autre une sorte de rectangle allongé pourvu inférieurement de franges qui pourrait être une *aigis* (reproduite dans l'*Anthropologie*, 1902, p. 296).

3) Ridgeway a même soutenu l'identité du *gorgoneion* et de l'*aigis*. Toutes deux seraient des têtes de chèvre, *Journ. Hell. Stud.*, XX, p. XLIV. Je signale à ce propos une statue mutilée de guerrier ionien qui peut remonter au VIIe s. Le *gorgoneion*, au lieu de n'y occuper, comme plus tard, que le centre du bouclier, constitue à lui seul toute la rondache, la chevelure serpentiforme formant le pourtour comme dans l'*aigis* (cf. Furtwaengler, *Beschreibung der Glyptothek*, p. 45).

palladion avait pétrifié Aglauros sur l'Acropole d'Athènes et Iodama à Itôn de Béotie. Mais la Libye nous offre une légende semblable, issue de croyances et de rites analogues.

Née au bord du lac Triton, Athéna y aurait eu pour compagne la fille de Triton, Pallas. L'une contre l'autre, dit la légende[1], elles s'exerçaient au maniement des armes. Un jour où Pallas était sur le point de blesser Athéna, Zeus protégea celle-ci de son égide. Pallas, étonnée par la vue de l'égide, oubliait de parer la riposte d'Athéna et succombait. Affligée, Athéna élevait un *xoanon* fait à l'image de sa compagne autour duquel elle attachait l'*aigis* fatale. Ce serait là le *palladion* qu'Électre aurait apporté à Troie ou à Samothrace.

En laissant de côté les développements postérieurs, on retrouve dans cette légende les mêmes éléments cultuels que l'on a déjà relevés, pareillement déformés en légendes, aux *Itônia* de Thessalie et de Béotie : les luttes à main armée entre les deux déesses sœurs et la perte de l'une foudroyée à la vue de l'*aigis*. Supposera-t-on une influence libyenne dans la Grèce du Nord ou admettra-t-on que toute la légende ait été importée à Cyrène par les colons éoliens dont les frères auraient introduit en Béotie et en Crète d'autres lacs Triton? Ou plutôt l'analogie que l'on vient de constater n'est-elle pas due à l'action d'un même phénomène d'histoire religieuse? Comme les Achéens, adorateurs d'Itônia, arrivant en Béotie y ont trouvé vénérée en Iodama une déesse semblable à la leur, représentée par une pierre sacrée et adorée par des danses guerrières; de même, ils ont trouvé en Libye, dans le pays des Machlyens et des Auséens, le culte tout semblable qu'Hérodote décrit comme un culte indigène. Une fois l'an, au bord du lac Triton, on promenait l'image de la déesse tandis que les jeunes filles de la tribu, divisées en deux partis, se battaient autour d'elle à coups de pierres et de bâton, jusqu'à ce que mort s'en suive[2].

1) Apollodore, X, 144-5 ; Tzetzès *ad Lyc.*, 355.

2) Hérodote, IV, 180 : ὁρτῇ δὲ ἐνιαυσίῃ Ἀθηναίης αἱ παρθένοι αὐτῶν δίχα διαστᾶσαι μάχονται πρὸς ἀλλήλας λίθοισί τε καὶ ξύλοισι, τῇ αὐθιγενέϊ θεῷ λέγουσαι τὰ

Pour rendre facile l'assimilation du culte indigène il a suffi, à Cyrène ainsi qu'en Béotie, de représenter la déesse autochtone comme une sœur de la déesse grecque, sœur que celle-ci aurait tuée par mégarde et en l'honneur de laquelle elle aurait institué ce même culte que célébraient les indigènes et auquel les Grecs pouvaient ainsi s'associer. De part et d'autre, le nom de Pallas a été donné à la vaincue pour la même raison qui, dans la légende athénienne, fait prendre ce nom à Athéna après avoir vaincu le héros autochtone Pallas. C'est Athéna, en effet, qui a absorbé partout le culte des *palladia* et qui leur a pris l'*aigis* qui foudroie la Tritô libyenne comme l'Iodama béotienne ou le Pallas attique. Mais, dire que les *palladia* ont porté en Grèce l'*aigis* autrement que comme vêtement défensif, comme *gorgoneion*, posé sur la poitrine, dire qu'ils l'ont porté comme bouclier, c'est faire une hypothèse qu'aucun monument n'est venu confirmer jusqu'ici. L'origine de l'*aigis*-bouclier reste donc à établir. Or, » c'est aux Libyens que les Grecs ont emprunté la forme (ἐσθῆτα) et les égides des images d'Athéna », affirme Hérodote, dans un passage qui paraît attester non seulement que les Libyennes portaient encore de son temps comme vêtement l'égide des *palladia*,

πάτρια ἀποτελέειν, τὴν Ἀθηναίην καλέομεν. Τὰς δὲ ἀποθνησκούσας τῶν παρθένων ἐκ τῶν τρωμάτων ψευδοπαρθένους καλέουσι. Cette dernière phrase signifie-t-elle seulement que la jeune fille dont le courage insuffisant aurait entraîné la mort était considérée comme une demi-femme, une *semi-mulier*, ce qui, dans une tribu d'Amazones, correspondrait au *semi-vir* ? Je ne le pense pas : il faut prendre à la lettre les deux éléments du mot ψευδοπαρθένοι. Il implique que, seules, les vierges qui sortaient victorieuses de cette sorte d'ordalie étaient considérées, proclamées sans doute, « vierges complètes ». Il s'agirait donc d'une de ces épreuves de puberté, si nombreuses pour les jeunes hommes — je me borne à rappeler en Grèce les flagellations d'Arthémis Orthia — mais qui n'ont pu exister pour les jeunes filles qu'en des tribus où la femme prenait part — une part exclusive peut-être — aux travaux de la guerre. Seules, de pareilles tribus ont pu voir une déesse dans la divinité qui manie les armes célestes. Or, les anciens plaçaient précisément les Amazones autour du lac Tritônis (Diod., III, 53 ; Silius, II, 65). Je rappelle aussi que, d'après Makrizi (traduit par Burckhardt, *Travels*, p. 503), chez les Bégas-Blemmyes le soin de fabriquer les lances est confié à des femmes qui doivent rester vierges. Si elles ont des enfants mâles, elles sont mises à mort.

mais que le nom même de l'égide était d'origine libyenne. « Non seulement, continue-t-il, le vêtement des Libyennes est en peau, mais ce vêtement comporte les franges déchiquetées (θύσανοι) des égides, non pas formées de serpents, mais découpées dans la toison même : pour le reste, l'identité est complète. Bien plus, le nom lui-même accuse la provenance libyenne de la robe (στολή) des *palladia*. Ce sont, en effet, des peaux de chèvres nues et frangées que les Libyennes portent autour du corps, bien enduites d'*éreuthédanos* (une sorte de lierre rouge). Et, c'est à cause de ces peaux de chèvre que les Grecs ont traduit (ou transcrit le nom indigène)[1] par : égide (αἰγέας μετωνόμασαν). Et il me semble aussi que c'est là que s'est développé le rite du hurlement (ὀλολυγή) aux cérémonies religieuses ; car les Libyennes s'en servent abondamment et s'en servent à merveille[2] ». On s'attendrait à voir revêtue de l'égide l'image de la déesse en l'honneur de laquelle les Libyennes se livraient à leurs combats sanglants sur les bords du Tritônis et l'on a généralement argué de ce qu'elle portait l'armement de l'hoplite grec pour refuser crédit au récit d'Hérodote. Mais cette contradiction apparente s'efface dès qu'on lit en entier le passage qui suit la description des luttes sacrées : « Avant de quitter le théâtre du combat, voici ce que font les jeunes filles libyennes : après avoir choisi celle qui, dans les deux camps, s'est le mieux distinguée, elles la parent du casque corinthien et de tout l'armement hellénique (κυνέῃ τε Κορινθίῃ καὶ πανοπλίῃ Ἑλληνικῇ) et, l'ayant fait monter sur un char — il s'agit apparemment d'un de ces quadriges dont les Grecs apprirent l'usage des Libyens — elles lui font faire en procession le tour du lac. Comment ils ornaient leurs jeunes filles avant l'établissement des Hellènes, je ne saurais le dire, mais j'ai lieu de croire qu'on se servait des armes égyptiennes. Car j'affirme que c'est

1) Hérodote veut prouver que τὸ οὔνομα κατηγορέει ὅτι ἐκ Λιβύης ἡ στολὴ τῶν Παλλαδίων.
2) Hérodote, IV, 189.

d'Égypte que sont venus en Grèce le bouclier et le casque[1]. » Hérodote avait donc lieu de croire que les Libyens se servaient naguère pour ces cérémonies sacrées d'armes différentes de celles de l'hoplite grec. Ces armes seraient semblables à celles des Égyptiens et ce serait d'Égypte que la Grèce tiendrait le bouclier et le casque. Le bouclier et le casque que vise Hérodote semblent considérés par lui comme différents de ceux de l'hoplite de son temps. Quel est ce bouclier grec analogue au bouclier égyptien et au bouclier libyen? Que faut-il penser des affirmations d'Hérodote? Ne font-elles pas allusion à des traditions sur l'*inventio scuti* différentes de celles auxquelles est lié le nom d'Itanos?

*
* *

Sur le bouclier des Libyens, nous ne sommes guère mieux renseignés que ne l'était Hérodote. Pour différentes raisons, dont la principale est que les Libyens du tombeau de Séti I[2] portent, tatoué sur la cuisse, l'emblème de Neith, on suppose que la déesse de Saïs est d'origine libyenne. Cet emblème se compose de deux flèches croisées sur un bouclier, rectangle allongé en treillis qu'on retrouve parmi les tatouages de l'Égypte prédynastique. Or, le culte de Neith dans le Delta remonte aux débuts de l'histoire pharaonique. La princesse saïte Neith-hetep paraît avoir apporté au roi horien Narmer la Basse-Égypte si bien que leur fils, Aha-Menn (Ménès), premier souverain des deux Égyptes, est inscrit en tête des listes dynastiques[3]. Son troisième successeur, Den, a pour

1) Hérod., IV, 180 : ἀπὸ γὰρ Αἰγύπτου καὶ τὴν ἀσπίδα καὶ τὸ κράνος φημὶ ἀπῖχθαι ἐς τοὺς Ἕλληνας. S'il faut conserver φημι, Hérodote n'a pu employer une tournure aussi forte que parce qu'il contredisait l'opinion reçue, sans doute celle qui plaçait en Argolide ou en Carie l'invention du bouclier grec. Mais peut-être faut-il corriger φασι. Ce serait alors une allusion aux dires ou d'Hellanikos ou des prêtres égyptiens.

2) Reproduits par Capart, *Débuts de l'Art en Egypte*, 1904, p. 31 et, agrandis, sur la couverture des *Lybian Notes* de Mac Iver et Wilkin (1902).

3) Sur Neith-hetep, cf. Janet Buttles, *The Queens of Egypt*, 1908, p. 6.

femme Mer-Neith. Sur sa grande stèle de diorite au Musée du Caire[1], dans son nom théophore rentre une figuration très nette du bouclier bilobé. Comme ce bouclier n'a jamais été en usage en Égypte, tandis qu'il reparaît, parfois réduit aux dimensions de la *pelté*, sur des gravures rupestres libyennes[2], on peut avancer une première proposition importante : dès l'an 3000, le bouclier bilobé, qu'on retrouve au millénaire suivant en Crète et à Mycènes, est connu en Libye.

Ce bouclier était-il formé de peau de chèvre tendue sur une armature en saule ? On peut alléguer seulement que les saules sont signalés près de Cyrène[3], et que, lors des invasions des Libyens sous Ramsès III (v. 1290), on les voit porter[4] une sorte de manteau en peau à long poils qu'il est bien tentant d'identifier avec la *tabandja*, manteau-cuirasse, généralement en peau de chèvre, des Berbères du Maroc. D'autre part, il est probable que le nom libyen du bouclier, *kaitria* ou *caetra*, est précisément l'équivalent d'*aigis*[5]. Que ce nom ne s'appliquait pas uniquement aux boucliers ronds comme on le dit généralement, il suffit pour le prouver de remarquer que les Romains emploient couramment *caetrati* pour traduire le grec *peltastai* et que Tite-Live affirme : *pelta caetrae non*

1) Salle D, nº 34550. Flinders Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. I (1900). Sur le caractère libyen du culte de Neith à Saïs, cf. P. Newberry, *Proceedings Soc. Bibl. Arch.*, 1906, p. 70; Mac Iver, *op. cit.*, p. 69 suppose, au contraire, que les Libyens ont pu emprunter Neith à Saïs ; sur son culte même, on trouvera tous les détails dans la thèse de D. Mallet, *Le culte de Neith à Saïs*.

2) Cf. Gsell, *Mélanges de l'École de Rome*, 1901, p. 18.

3) Herod., IV, 175 : près de Cyrène, le Χαρίτων λόφος δασὺς ἴδῃσί ἐστι, ἐούσης τῆς ἄλλης Λιβύης ψιλῆς.

4) A Medinet Habou, cf. Rosellini, *Monumenti Reali*, pl. 128. Dans l'armée de Xerxès les Libyens ont σκευὴν σκυτίνην (Her., VII, 71).

5) Je fonde cette conjecture sur la notice de Stéphane de Byzance : Αἴγουσα, νῆσος Λιβύης (Linosa près Malte d'après Mayr, *Die Insel Malta*, 1909, 27), κατὰ Λίβυας λεγομένη Κατρία. Par Servius on sait seulement que la *caetra* était de cuir, *caetra, scutum loreum quo utuntur Afri et Hispani* (*ad Æn.* VII, 732), par Isidore, *Or.*, VIII, 12 : *scutum loreum sine ligno*. Il est important de rappeler qu'une ville de *Katra* est citée par Stéphane et par Pausanias en Crète (VII, 33, 4), ville qu'aurait fondée Katreus, fils de Minos, en même temps que ses frères fondaient Gortyne et Kydonia.

dissimilis est[1]. Mais cette assimilation paraît surtout fondée sur la légèreté des boucliers répondant à ces deux noms; la *caetra* ne consistait qu'en une pièce de cuir montée sur une armature légère. On peut s'en faire une idée par les boucliers de ce genre que portent avec trois javelots les cavaliers qui succèdent aux fantassins armés de l'arc et du pavois sur les graffites rupestres d'Algérie et par les boucliers[2] encore usités de nos jours par nombre de peuplades africaines. Plus proche encore de la *caetra* doit être un exemplaire trouvé à Clonbrin de la targe irlandaise[3]. Comme

1) Liv., XXVIII, 5, 11.

2) Le bouclier rond en peau de rhinocéros ou d'éléphant est encore attribué par les anciens aux peuplades africaines (Pline, XI, 9, 3), ainsi qu'aux Maures, Maurousiens et Masaesyliens (Strabon, XVII, p. 828). Il est particulièrement important de trouver la rondache donnée aux Masaesyliens, car ils descendent sans doute des *Mashashasha* qui paraissent diriger les attaques des Libyens contre Merenphtah et Ramsès III. Or, ces Libyens sont confédérés avec des Peuples de la Mer qui portent également le bouclier rond. Les plus importants d'entre ceux-ci sont les *Shardana* que je reconnais dans les Sardes que la tradition antique mettait en rapport avec la Libye. On peut confirmer cette tradition par diverses similitudes : le port de la peau de chèvre comme vêtement en Sardaigne (Aelien, *H. An.*, I, 23) ainsi qu'en Libye, la présence en Tunisie et en Sardaigne d'une même divinité coiffée du cercle de plumes qui distingue les *Péléshéta* à Medinet Habou, le cavalier à targe et à trois javelots des graffites algériens répondant au guerrier à targe et à trois flèches des bronzes sardes. Ces faits permettent d'entrevoir que, dans les Libyens alliés aux Peuples de la Mer sous Merenphtah et sous Ramsès III, à côté des Loubou et Timihou descendants des habitants primitifs de la Libye, qui participaient à la culture égéenne, se trouvent d'autres peuplades apparentées, sinon par le sang du moins par la civilisation, aux Peuples de la Mer. Ce serait alors à ceux-ci qu'il faudrait attribuer, en Libye comme en Grèce et en Asie-Mineure, l'introduction du bouclier rond. Deux faits peuvent être encore invoqués à l'appui de cette hypothèse : 1° le nom de *Kabales* est donné à la fois à une peuplade de Libye et à une peuplade de Cilicie; or, le même bouclier en cuir fauve, λαισήιον, est attribué aux Kabales Libyens (Hérod, IV, 171), aux Ciliciens (Hérod. VIII, 91) et aux Lyciens (Hom. *Il.* XIII, 425); 2° la *caetra* des Libyens de l'armée carthaginoise est qualifiée de *resona* et de *crepitans* (Sil, III, 348; X, 231; XVI, 30), parce que les porteurs avaient coutume de marcher au combat en frappant avec leurs glaives; c'est précisément ce que l'on voit faire aux *Shardana* sur les monuments égyptiens.

3) Reproduit par Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 351, d'après le mémoire de G. Coffey.

les anciens étendent le nom de *caetra* au bouclier des Ibères[1], des Celtibères[2] et des Bretons[3], on n'est pas seulement en droit d'appliquer le nom de *caetra* à la rondache en cuir de Clonbrin, mais on peut, par les *byrsoi* des Ligures, le rattacher à tout ce groupe de boucliers légers en cuir et en osier où nous avons montré plus haut des formes réduites de l'*itéa*.

Si, outre le manteau-cuirasse qu'était l'*aigis*, le *xoanon* d'Athéna adoré au lac Triton portait un bouclier, on peut donc hésiter pour sa forme entre le pavois bilobé de Neith, identifiée elle aussi à Athéna, et la *caetra* qui n'est qu'un morceau d'égide détaché et tendu sur une armature. On peut conjecturer l'existence de ce bouclier d'après celui que portait, outre l'égide, la jeune fille qui, victorieuse aux jeux sanglants de la déesse, était sans doute considérée comme devenue par là son incarnation. Le texte d'Hérodote montre qu'on savait encore de son temps qu'avant que la conquête grecque eût fait adopter le bouclier rond en bronze de l'hoplite, les filles des Auséens en portaient un autre et l'historien croit savoir que cet autre bouclier était celui des Égyptiens. Ce qu'on sait du bouclier égyptien permet-il de décider entre le bouclier bilobé du type mycénien et la rondache de cuir appelée *caetra* en Libye?

Comme les Libyens, les Égyptiens paraissent s'être servis d'abord d'une peau tachetée. Léopard ou guépard, cette peau est restée en Égypte l'insigne des prêtres et des rois dans leurs fonctions sacerdotales. A la guerre, on la trouve dès l'origine sous une double forme : ici, protégeant le buste comme cuirasse, là tendue à bout de bras comme bouclier[4]. Cette peau

1) En dehors du texte de Servius répété par Isidore et en dehors d'Hésychius : καιτρέας, ὅπλα Ἰβηρικά, voir les trophées gravés au revers des monnaies des généraux romains vainqueurs des Ibères (De Lagoy, *Recherches num. sur les armes des Gaulois*, pl. I, 4).

2) Diodore, V, 33, les montre pourvus de κυρτίαις κυκλοτερέσιν, ἀσπίδων ἐχούσαις τὸ μέγεθος.

3) Tacite, *Agricola*, 36 : *breves caetrae*.

4) Capart, *op. cit.*, p. 36.

non préparée servant à parer les coups est restée en usage chez les Libyens comme chez les Nubiens [1]. Mais, en Égypte, on l'a de bonne heure taillée suivant sa forme naturelle, plus large au poitrail et courbe à l'encolure, et on l'a tendue sur un cadre de bois : tel est resté le bouclier national de l'Égypte. C'est en vain qu'on a cru découvrir les traces d'un bouclier qui se rapprocherait de celui de Mycènes sur les vases prédynastiques dits de Nagada [2]. Il n'est nullement certain qu'il faille voir un bouclier dans le grand rectangle, visiblement en

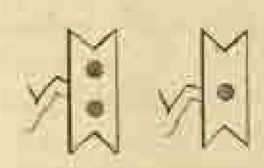


Fig. 15. — Boucliers égyptiens échancrés.

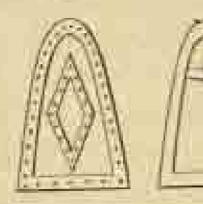


Fig. 16. — Boucliers égyptiens ogivaux.

clayonnage, qui y apparaît attaché par le milieu à une longue poutre ; serait-ce un bouclier que ses échancrures, qui ne sont pas placées sur les côtés (seulement légèrement concaves) mais au haut et au bas, ne permettraient pas de le rapprocher du bouclier bilobé, mais de l'un des boucliers portés par les chasseurs du poignard de Mycènes. Ces deux grandes échancrures, inférieure et supérieure, en forme d'angle ne se retrouvent en Égypte, à ma connaissance, que sur quatre boucliers de Beni Hassan [3] (fig. 15) ; les mêmes tombeaux montrent qu'un angle, un ovale ou un losange étaient parfois figurés sur des boucliers égyptiens du type ordinaire. Ceux-ci ne consistent généralement qu'en une pièce en peau de

1) Pour les Nubiens représentés sur les vases grecs portant le *laiseion* qui leur est attribué dans l'armée de Xerxès, voir P. Graindor, *Musée Belge*, 1908.

2) Capart, *op. cit.*, p. 116.

3) Newberry, *Beni-Hassan*, II, tombe 17, pl. XIV. Notre figure 15 comprend les boucliers 1 et 3 déjà reproduits par Wilkinson-Birch, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, I, p. 201, n° 28, 9-10.

bœuf tendue sur une armature rectangulaire en bas et qui, en haut, s'infléchit en ovale[1] (fig. 16).

L'arme est maniée ou par une barre transversale qui sert en même temps à maintenir l'armature ou par une courte poignée et ses exemples diffèrent seulement suivant que les longs côtés se rapprochent ou s'écartent vers le sommet. Ce bouclier en forme d'ogive paraît avoir été, dès l'origine, le bouclier national des Égyptiens. Déjà Aha-Ménès le figure pour former la première partie de son nom[2] et quand Neith, dont on a vu que la mère de Ménès lui avait apporté le culte, a pris place dans le panthéon égyptien, elle n'a pas tardé à perdre son bouclier bilobé pour le remplacer par le bouclier ogival, que portent aussi les autres divinités guerrières comme Sekher[3]. Ce bouclier ne paraît pas avoir eu en général plus de 80 cm. de long et, s'il atteint la hauteur d'homme chez les hallebardiers du fameux *tombeau des guerriers* de Sioût, c'est là une exception qui n'est connue que dans cette tombe d'un prince lycopolite du temps de la XII[e] dynastie (fig. 17)[4].



Fig. 17.
Grand pavois ogival.

Le bouclier ogival égyptien paraît s'être répandu en Syrie où il est même porté par le dieu Reṡeph et par la déesse

1) Newberry, *Beni-Hassan*, II, tombe 17, pl. XV. Notre figure 16 est extraite de Wilkinson-Birch, p. 201, 3-4.

2) On sait qu'*aha* qui signifie *combattre* a pour hiéroglyphe deux bras, dont l'un tient une hache et l'autre un bouclier.

3) Voir notamment le fameux bataillon des piquiers en bois du Musée du Caire, salle Y, n. 1137 (Maspero, *Guide*, p. 526) et pour leur fabrication, Rosellini, *Monum. civili*, II, pl. 64.

4) *Description de l'Egypte. Ant.*, II, pl. 44; Rosellini, *Monum. civili*, II, pl. 117, 4; Wilkinson-Birch, *op. cit.* I, p. 202, n. 29; Maspero, *Histoire ancienne*, I, p. 457. Un bouclier du même type, réduit, en bois peint de bandes alternativement rose et noire, a été trouvé dans les fouilles de l'Institut français à Siout en 1903 et est exposé au Musée du Louvre.

Anat[1]. On l'y rencontre concurremment avec un bouclier rectangulaire plus petit qui semble d'origine hétéenne. Parfois, ce bouclier presque carré se complète, au bord supérieur, par une petite plaque allongée qui devait jouer le rôle de visière[2]. C'est de ce bouclier, visiblement fait d'osier tressé, et d'un bouclier de mêmes dimensions à côtés longs convexes et petits côtés plus ou moins concaves que se servent les Hétéens[3].

Ce bouclier prend parfois l'aspect d'une véritable *pelté* et un petit bouclier à deux orbes réunis par une partie droite d'où part la poignée se rencontre aux mains d'un guerrier à coiffure assyrienne mais à rapière mycénienne, des bas-reliefs de Sendjirli[4]. Sur ces reliefs on rencontre encore des cavaliers à heaume pointu qui portent, ceux-ci une tête coupée qui ne peut guère être qu'un *gorgoneion*, ceux-là un bouclier rond. Le bouclier bilobé y apparaît comme une survivance égéenne. Les reliefs de Sendjirli semblent appartenir à un petit royaume hétéen subsistant au xe siècle sous l'hégémonie assyrienne et c'est à la même époque qu'on rencontre pour la première fois la rondache en Asie Mineure dans le palais d'Assourbanipal (884-860) à Nimroud[5]. Comme les Assyriens se servent également d'un petit bouclier carré et d'un grand pavois, soit carré soit ogival, que l'archer plante

1) W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 314. Le bouclier bilobé ne se rencontre en Palestine que sur la poterie minoenne, cf. G. Cornack, *Egypt in Asia*, 1908, 224.

2) Voir notamment les boucliers des Syriens représentés sur le char de Thotmès IV (Musée du Caire, Maspero, *Guide*, p. 288) dans H. Carter et P. Newberry, *The tomb of Thutmosis IV*, pl. IX-XI. Cf. le bouclier de la fig. 18.

3) W. M. Müller, *op. cit.* p. 328 pense que, dans les armées hétéennes, le bouclier rectangulaire serait propre à leurs alliés sémites; seul le bouclier échancré serait hétéen.

4) Les figures sont reproduites dans Messerschmidt, *The Hittites*, p. 33, d'après *Sendjirli*, pl. XL, p. 214.

5) C'est aussi sur les monuments d'Assourbanipal qu'apparaissent pour la première fois des Assyriens portant le grand bouclier ogival (Maspero, *Histoire ancienne*, III, p. 409); mais, comme un pavois analogue est déjà connu sur les plus anciens monuments chaldéens, tel la *stèle des vautours* (cf. M. Praetorius, *Memnon*, 1909) il est probable que c'est plutôt dans l'héritage des Chaldéens que les Assyriens l'auront reçu.

devant soi et qui l'abrite de pied en cap, on ne peut dire ni à quelle époque la rondache tressée remonte en Assyrie[1] ni si c'est à la rondache ou à l'écu ogival que pensait Hérodote quand il déclare, dans sa description de l'armée de Xerxès, que les boucliers des Égyptiens étaient semblables à ceux des Assyriens[2]. Nous ne possédons pas, en effet, de monuments égyptiens de cette époque où le bouclier soit représenté[3] et, si la rondache ne paraît jamais en Égypte sur les monuments antérieurs à la conquête assyrienne, elle a pu être introduite ou par les Assyriens ou, plus tard, par les mercenaires Ioniens et Cariens des Psammétique et des Amasis, plus tôt, avec les Peuples de la Mer.

Ceux-ci doivent être considérés actuellement comme les véritables introducteurs de la rondache dans la Méditerranée orientale. S'ils ne nous sont pas connus, sur les monuments figurés, avant les reliefs qui, à Medinet-Habou, commémorent la victoire remportée sur eux par Ramsès III (v. 1190)[4], un des peuples qui y figure, les *Shardana*, apparaît, avec les *Danaouna* et les *Loukou*, dès le temps d'Aménophis III (v. 1410) et il n'y a aucune raison pour ne pas admettre qu'ils por-

1) Sur la rondache en Assyrie, voir Helbig, *Ein homerischer Rundschild*, extrait des *Oesterr. Jahresheften*, 1909, p. 8-23. M. Helbig a réuni, comme attestant l'emploi de la rondache en Phénicie, une série de statuettes en bronze représentant des guerriers coiffés du bonnet conique, avec pagne, ceinturon et, parfois jambières, en supposant qu'un de leurs bras, tendu en avant, portait un bouclier rond. Mais, si cette hypothèse venait à se confirmer, c'est pour les Hétéens des XIIIe-Xe siècles, et non pour les Phéniciens que ces statuettes attesteraient l'usage du bouclier rond.

2) Hérodote, VII, 63 donne aux Syriens (entendez Assyriens) ἀσπίδας καὶ αἰχμὰς καὶ ἐγχειρίδια παραπλήσια τῇσι Αἰγυπτίῃσι. Plus loin (89), parlant des Egyptiens qui montent les navires de Xerxès, εἶχον περὶ μὲν τῇσι κεφαλῇσι κράνεα χηλευτά (en roseaux tressés) ἀσπίδας δὲ κοίλας, τὰς ἴτυς μεγάλας ἐχούσας.

3) La rondache est donnée à des Égyptiens sur la coupe d'argent de la tombe Regulini-Galassi (cf. Helbig, *loc. cit.*, fig. 15). Mais peut-on tirer argument de cette œuvre cypro-phénicienne trouvée en Étrurie ?

4) Les plus intéressantes représentations sont réunies par W. M. Müller, *op. cit.*, p. 365 et suivantes, et je renvoie pour un plus ample exposé du problème à mon article sur *Le Disque de Phaistos et les Peuples de la Mer*, dans la *Revue archéologique*, 1910, I, p. 1-92.

taient dès lors la rondache en cuir maintenue par de gros clous et maniée par une poignée. Le même bouclier est porté par les *Pélésheta* et leurs alliés sous Ramsès III. Il se retrouve chez le Philistin Goliath d'une part, dans les bronzes sardes de l'autre, et, comme j'incline à reconnaître, dans les *Shardana*, une population qui, partie des environs de Sardes, a fini par peupler la Sardaigne, dans les *Pélésheta*, des tribus qui, parties de la même région, ont laissé leur nom aux Philistins et à la Palestine, je crois pouvoir leur prêter, de 1400 environ à 1100, l'introduction dans la Méditerranée orientale du bouclier rond dont le disque trouvé à Phaistos vient de fournir un exemple qui peut remonter au XVIII[e] siècle.

A Chypre, où on le rencontre dès le VII[e] siècle sur des coupes ciselées comme celles d'Idalion, on peut penser à une influence phoenico-assyrienne[1]. La même influence a été invoquée pour expliquer la forme et la décoration des boucliers ronds qui sont connus à la même époque en Crète et en Étrurie. Cette explication n'est valable que pour la décoration, bien que les influences de l'âge du bronze nordique s'y fassent également sentir. Pour la forme, en Étrurie, elle se rattache à toute la série des boucliers ronds qu'on rencontre dans le nord de l'Italie, la vallée du Danube et les Balkans, à la fin de l'âge du bronze et au premier âge du fer (1200-800) et il faut rappeler que les *Toursha*, ancêtres des Étrusques, figurent au nombre des peuples de la mer, et paraissent, comme les *Shardana*, être partis de Lydie. En Crète comme en Étrurie, le bouclier rond se rencontre, avant d'être décoré suivant le style gréco-assyrien développé à Chypre, avec la simple décoration géométrique qui caractérise cette civilisation des Balkans et du Danube à la fin du II[e] millénaire[2]. Or, c'est de Thessalie, de Macédoine et de

1) Voir Helbig, op. *cit.*, p. 24. On remonte aux environs de l'an 1000 avec le guerrier à pagne, casque conique et bouclier rond à pourtour garni de clous d'un ivoire d'Enkomi, Murray, *Excavations at Cyprus*, pl. II, p. 31 ; cf. Evans, *Journ. Anthrop. Inst.*, 1900, p. 209.

2) Tous les rapprochements entre les boucliers ronds en bronze sculpté et

Thrace que semblent venir les Achéens et les Pélasges — les *Achaiouasha* et, peut-être, les *Péléshéta* des Peuples de la Mer — qui, vers 1200, paraissent avoir conquis la Crète. Sur une cornaline crétoise de la fin de l'époque mycénienne, un guerrier qui disparaît derrière son bouclier semi-cylindrique à visière est attaqué par un guerrier beaucoup plus grand que lui, équipé à la façon des Peuples de la Mer (fig. 18)[1]. Le bouclier lui fait défaut, mais il devait être circulaire comme celui qui est représenté sur un relief de Prinia qui peut remonter au x[e] siècle. On y voit un petit guerrier armé du grand pavois mycénien paraissant comme en suppliant auprès d'un guerrier casqué et cuirassé de métal et portant au bras la rondache de bronze[2]. C'est comme le symbole de la prédominance, qui devient générale à cette époque, des peuples armés de la rondache de métal sur les peuples armés du pavois d'osier et de cuir.



Fig. 18. Guerrier crétois armé du bouclier semi-cylindrique à visière.

Cette substitution ne s'est pas faite, d'ailleurs, d'un seul coup. Les monuments permettent d'en suivre les étapes. Sans entrer ici dans les détails de cette étude d'archéologie[3], on peut rappeler que les monuments les plus purement my-

les boucliers semblables, paléo-étrusques, villanoviens et hallstattiens ont été faits par Halbherr et P. Orsi, *Museo Italiano*, II, à propos des fameux boucliers votifs trouvés dans la grotte de l'Ida. Voir aussi Martha, *L'Art Etrusque*, p. 101.

1) Reichel, *Homerische Waffen*[2], fig. 13.

2) Cf. Pernier, *Ausonia*, I, p. 189; Milani, *Italici ed Etruschi*, 1909, pl. XIV, f. 65.

3) Depuis que la première partie de ce travail a été écrite j'ai pu prendre connaissance de quatre dissertations nouvelles sur cette question du bouclier, dont aucune, d'ailleurs, n'épuise le sujet : Max Greger, *Schildformen und Schildschmuck bei den Griechen* (Erlangen, 1908); Ostern, *Ueber die Bewaffnung in Homers Ilias* (Tübingen, 1909); G. Lippold, *Griechische Schilde* (dans les *Münchener archaeologische Studien dem Andenken A. Furtwaenglers gewidmet*, Munich, 1909) et le mémoire cité de W. Helbig, *Ein homerischer Rundschild* dans les *Oest. Jahreshefte* de 1909.

céniens, comme le poignard de la chasse aux lions (fig. 19)[1] montrent déjà, à côté du vaste bouclier bilobé, un bouclier rectangulaire, probablement semi-cylindrique à la façon du futur *scutum* des légionnaires. Sur le vase non moins connu dit du *siège de la ville*, fragment d'argent ciselé qui provient de la quatrième tombe de l'Acropole de Mycènes, les guerriers qui défendent leur cité sont armés de ces boucliers semi-cylindriques tandis que, au-dessus d'eux, un bouclier bilobé domine la scène[2] (fig. 20). Le bouclier semi-cylindrique se recourbe à la partie supérieure de façon probablement à mieux proté-

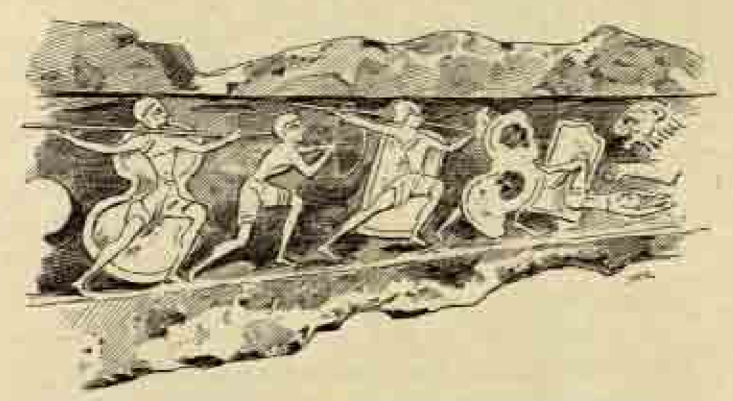


Fig. 19. — Boucliers mycéniens semi-cylindriques et bilobés.

ger le visage; parfois, un véritable redent carré, pareil à celui qu'on a signalé sur des boucliers syro-hétéens, lui est ajouté pour cet usage[3]. Il est particulièrement net sur la cornaline reproduite figure 18. Sur un autre bijou mycénien, le bouclier est également très bombé ; mais il forme une courbe aplatie en bas et en haut (fig. 21)[4]. Les deux bou-

1) Souvent reproduit depuis la publication originale par Perrot, *Bull. Corr. Hell.* 1886, pl. II; *Histoire de l'Art*, VI, pl. 18.

2) Souvent reproduit depuis la publication originale dans l'Ἐφημ. ἀρχ. 1891, pl. II, 2; Perrot, VI, p. 774. Même bouclier semi-cylindrique sur un sceau de Knossos, *Annual*, IX, fig. 38.

3) Schliemann, *Mycènes*, p. 254; Schuchhardt, *Schliemanns Ausgrabungen*, fig. 201; Perrot, VIII, f. 423.

4) Schliemann, *Mycènes*, p. 254; Schuchhardt, fig. 231; Reichel, fig. 11; Perrot, VI, fig. 423.

cliers de la figure 22[1], dessinés d'après deux anneaux d'or de la quatrième tombe de l'Acropole et agrandis au quadruple,



Fig. 20. — Le bouclier bilobé dominant une scène de combat.

permettent de se rendre compte de ces deux types de boucliers mycéniens qui diffèrent également du bouclier bilobé et dont il aurait fallu tenir meilleur compte dans l'étude du bouclier homérique.



Fig. 21.
Guerrier mycénien armé du grand bouclier bombé.

On admet généralement que c'est avec la transformation subie par l'Épopée en Ionie que le bouclier rond, l'*aspis*, a été introduit à côté du bouclier de hauteur d'homme soit bombé uniformément, soit formé de deux orbes. Les remarques faites plus

1) Le bouclier rectangulaire se trouve sur le chaton d'une bague en or, Schliemann, *Mycènes*, p. 365 ; Perrot, VI, fig. 421; Reichel, fig. 11 ; le bouclier bombé sur la fig. 27. Je les ai dessinés d'après les originaux à Athènes (cf. Staïs, *Antiquités Mycéniennes du Musée d'Athènes*, vitr. 12, nº 34).

haut sur l'introduction dans le monde mycénien du bouclier rond permettent de faire remonter son apparition dans l'Épopée de l'époque de l'épanouissement de l'Ionie à celle

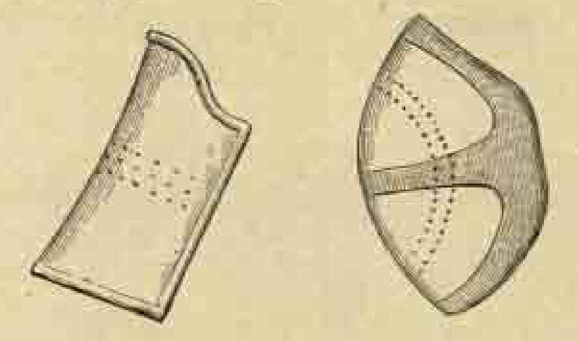


Fig. 22. — Le bouclier bombé et le bouclier semi-cylindrique à *Mycènes*.

des migrations achéo-éoliennes. En Grèce propre, à Mycènes même, on sait qu'il apparaît à la dernière période de la ville *mycénienne*, sur une fresque[1], sur une stèle peinte[2] et sur

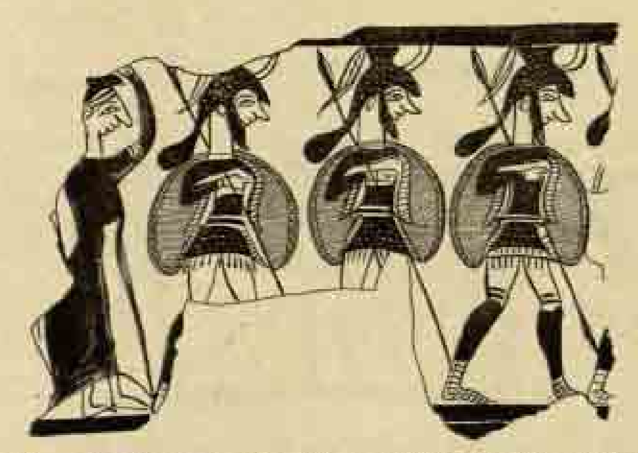


Fig. 23. — Boucliers ronds échancrés du *Vase des Guerriers* de Mycènes.

deux vases[3]. A la même époque, on le retrouve sur un vase

1) Ἐφημ. ἀρχ. 1887, pl. XI; Perrot, VI, p. 555; Helbig, *op. cit.*, p. 44.
2) Ἐφημ. ἀρχ. 1896, pl. 1.
3) Furtwaengler-Loeschcke, *Myk. Vasen*, pl. 41, n. 247; pl. 42-43.

de Tirynthe[1] qui nous occupera plus loin, et à Ménidi, sous forme de petits boucliers votifs en argile[2]. Même dans ce petit groupe de monuments, des différences très nettes se présen-



Fig. 24. — Boucliers ovales du *Vase des Guerriers* de Mycènes.

tent : la rondache du fragment de Tirynthe s'agrandit sur un des côtés du vase des guerriers de Mycènes, mais s'échancre inférieurement en une section droite (fig. 23) ; sur l'autre côté

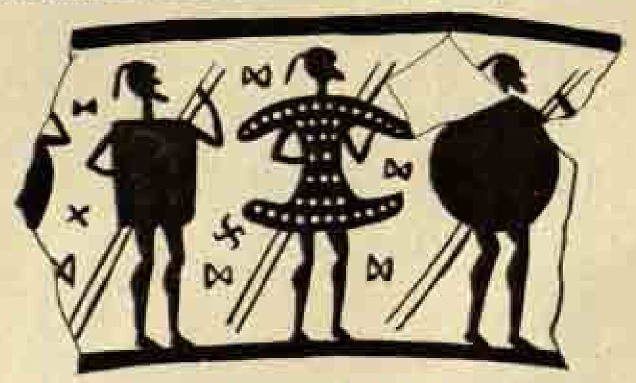


Fig. 25. — Les trois boucliers de l'époque du Dipylon.

du même vase (fig. 24) et sur la stèle peinte le bouclier s'agrandit encore et devient ovale. On se trouve donc dans une époque de transition qui se poursuit au début de la période

1) Schliemann, *Tirynthe*, pl. XIV ; Helbig, *op. cit.*, p. 45.
2) Wolters, *Jahrbuch*, XIV, 1799, p. 118 ; Helbig, *op. cit.*, p. 46.

suivante. Parmi les tessons qu'elle nous a laissés au Dipylon, il suffit de rappeler le fameux fragment reproduit ci-contre (fig. 25)[1] qui montre l'un derrière l'autre un bouclier rond, un bouclier échancré et un bouclier carré ; sur une scène de combat reproduite plus haut (fig. 9)[2] un guerrier à droite tend son bouclier rond dessiné de profil contre un guerrier au bouclier échancré. On sait, enfin, que le bouclier en forme de *pelté* est resté en usage en Béotie et en Thrace et l'on a vu que ce n'est qu'au III[e] siècle que les Spartiates, les Arcadiens et les Achéens abandonnèrent leur bouclier du type de l'*itéa*. Mais le grand bouclier rond faisait partie, dès le VII[e] siècle, de l'armement régulier de l'hoplite grec. C'est donc lui qu'Hérodote a incontestablement dans l'esprit quand il montre les jeunes Libyennes du lac Tritônis armées de la πανοπλίη ἑλληνική[3]. De quel bouclier se servaient-elles avant la colonisation grecque de Cyrène? Les pages précédentes permettent de penser à un bouclier léger en peau de chèvre, la *caetra*, qui a pu se dégager naturellement de l'égide portée par l'Athéna libyenne et par ses fidèles et prendre déjà la forme ronde sous l'influence des tribus qui, comme les Massaesyliens, paraissent apparentées ou alliées aux Peuples de la Mer. Quand Hérodote dit qu'il a lieu de croire que les jeunes Libyennes se servaient auparavant des armes égyptiennes, il ne cède pas seulement à ce qu'on a pu

1) *Ath. Mitt.* XVII, 1892, p. 215 ; Perrot, VII, p. 260 ; Reichel, fig. 25 ; Helbig, fig. 37.

2) J'ai oublié d'indiquer plus haut les références pour la figure 9, vase du Dipylon du Musée de Copenhague : Furtwaengler, *Arch. Zeitung*, LXII, 1885, pl. VIII ; Perrot, VII, p. 179 ; Helbig, *op. cit.*, p. 55 ; Poulsen, *Dipylongraeber*, p. 126.

3) Voir plus haut, p. 204. Au VII[e] s. Archiloque parle encore de son *sakos*, et Hybrias de son *laiseion* (ap. *Athen.*, XV, p. 695). Un lexicographe dans Bekker, *Anecdota*, 1096, p. 1096 qualifie le σάκος de crétois, ce qui se rapporte à la tradition de l'invention crétoise du bouclier. Quand au texte de Stéphane de Byzance, Σακὸς, κώμη τῆς ἐν Λακεδαίμονι (Μακεδονίᾳ) Πιερίας, ἀπὸ τοῦ ὅπλου ὅτι αὐταὶ τοῦτο εὕραντο, je ne crois pas qu'on puisse lui attacher aucune valeur.

appeler son *égyptomanie*; il pense sans doute aussi à l'influence égyptienne en Cyrénaïque durant l'époque saïte et à l'analogie entre les déesses de Saïs et du lac Triton identifiées toutes deux à Athéna par les Grecs[1]. Mais, quand Hérodote parle de l'origine égyptienne du bouclier, il ne s'inspire apparemment pas seulement de son désir de tout dériver d'Égypte; il paraît suivre une tradition qui aurait fait venir d'Égypte le bouclier rond de la Grèce classique.

*
* *

Dans le passage qui nous occupe, Hérodote précise que le casque que portaient les jeunes Libyennes est le casque corinthien. Comme la Κορινθίη κυνέη se distingue du Βοιωτιουργὴς κράνος, le bouclier de l'hoplite grec, lorsqu'on veut le distinguer du bouclier ovale, Λακωνικὸς θυρεός, est désigné sous le nom d'ἀσπὶς Ἀργολική. Ce genre d'indications ne doit pas être négligé et les monuments cités de Mycènes et de Tirynthe attestent que ce n'est pas sans raison que les anciens plaçaient en Argolide l'apparition en Grèce du bouclier rond.

Des faits qui avaient dû les frapper davantage confirment cette tradition. Un bouclier sacré était conservé dans l'Héraion d'Argos et les jeux qui s'y livraient devaient aux boucliers qui en étaient le prix le nom d'ἀσπὶς ἐν Ἄργει (ou ἐξ Ἄργους) ὁ τ' ἐν Ἄργει χαλκός ou ἀγὼν χαλκεῖος[2]; enfin, entre Argos et Tirynthe, s'élevait un monument très ancien de forme pyramidale; des boucliers argoliques y étaient sculptés : ἀσπίδας σχῆμα Ἀργολικὰς ἐπειργασμένας[3].

1) Peut-être pense-t-il aussi à des analogies toponymiques comme celle de l'île de *Phla*, qu'il place dans le lac Tritonis (IV, 178), avec celle de Philae. *Phla* serait aujourd'hui *Gezira nkhil Faraoûn* « l'île des dattiers du Pharaon » dans le Chott et Djerid d'après Ch. Tissot qui identifie à ce lac le lac Tritônis (voir Ch. Tissot, *De Tritonide lacu*, Dijon, 1863, et *Bull. Corr. Hell.*, t. I, p. 268).

2) Voir *C. I. G.*, 234, 1068, 2810, 3208 ; Pindare, *Nem.*, X, 22 ; Plutarque, *Cleom.*, 17 ; Hesychius, ἀγὼν Χαλκεῖος ; Zenobius, ἐν Ἄργει ἀσπίς. Cf. Nilsson, *Griechische Feste religiöser Bedeutung*, 1907, p. 42-47.

3) Pausanias, II, 25, 7.

Pour expliquer ces faits, les anciens les avaient rattachés de diverses façons aux légendes des premiers rois d'Argos. Phoroneus était le chef de leur lignée en même temps qu'une sorte de *kulturheros* auquel la tradition argienne prêtait toutes les inventions qu'on attribuait ailleurs à Prométhée ou à Erechthée, aux Telchines ousaux Kourètes. Peut-être lui attribua-t-on également celle du bouclier; les textes qui nous restent le montrent seulement élevant le temple d'Héra, instituant en son honneur les premiers jeux et consacrant ses armes à la déesse[1]. Après Phoroneus, le plus fameux des rois légendaires d'Argos était Danaos; on sait qu'on faisait de lui le frère d'Aigyptos, fils de Bélos et de l'Argienne Io et petit-fils de Neilos[2] et l'on verra plus bas l'importance de cette tradition. Devenu roi d'Argos, il avait consacré son bouclier dans le temple d'Héra[3].

Le seul des fils d'Aigyptos épargnés par les Danaïdes, Lynkeus, était assis dans l'Héraion quand son fils Abas vint lui annoncer la mort de Danaos. Dans sa joie, Lynkeus détacha du mur du temple le bouclier qu'y avait consacré Danaos et le donna à son fils. L'arme sacrée lui assura désormais la victoire. L'on racontait même que, quand Argos fut assaillie après sa mort, il suffit de faire porter le bouclier à la tête des Argiens par un jeune homme : à sa vue les ennemis s'enfuirent épouvantés[4].

Ces deux légendes présentent un intérêt tout particulier pour l'étude de l'hoplolâtrie : dans la première, il semble qu'on retrouve la trace de la transmisssion du pouvoir royal par celle d'un bouclier sacré comme elle a lieu chez les Hé-

1) Hygin, *Fab.* 274, 3.

2) Hérodote, II, 91 (*cf.* VII, 94; Isocr. X, 68; XII, 80; Platon, *Menex.* 245D, *F. H. G.*, II, 392; V, 56) fait de Lynkeus comme de Danaos des Égyptiens de Chemmis. Cf. Wiedemann, *Herodots zweiter Buch*, p. 417; Waser, *Arch. f. Religionsw.* II, 1899, p. 47-63.

3) Hygin, *Fab.* 170, 273.

4) Hygin, *Fab.* 170, 273; Ovide, *Met.* XV, 154. Voir les articles *Lynkeus* dans le *Lexikon* de Roscher et *Abas* dans la *Realencyklopädie* de Pauly-Wissowa.

raklides de Lydie avec la bipenne enlevée par Héraklès à la reine des Amazones ; la transmission du pouvoir par la lance ou le sceptre est une forme du même rite à laquelle on s'est si bien habitué qu'on n'éprouve pas le besoin de l'expliquer[1]. La deuxième légende se rattache d'une part à celles du *palladion*, le bouclier qui protège la ville sur laquelle il est tombé, le bouclier plein de la force divine et dont l'aspect seul foudroie. Il ressort, d'autre part, aux croyances qui amènent une armée à placer son espoir dans l'énergie magique de l'enseigne qui marche à sa tête, depuis le sanglier-enseigne gaulois et l'aigle romaine jusqu'au *labarum*[2]. Le nom même du possesseur du bouclier merveilleux n'est pas moins intéressant. Abas, fondateur d'Abai en Phocide et d'une ville du même nom en Eubée, est l'éponyme des Abantes, une des peuplades éoliennes qui ont participé aux grandes migrations à en croire les traditions qui les montrent disputant aux Kourètes la plaine lélantienne et finissant par les chasser d'Eubée[3]; jetés au retour de la guerre de Troie sur la côte illyrienne, elle reçoit d'eux le nom d'*Abantia* ; d'après Hérodote une partie de la population de l'Ionie était un reste des Abantes[4] et, d'après Pausanias, ils s'étaient établis à Kos avec les Cariens et les Crétois d'Oinopion[5]. De la légende qui les faisait participer à la guerre de Troie vient sans doute la tradition qui permet à Virgile de montrer Enée consacrant le bouclier d'Abas à l'entrée du temple d'Actium[6].

1) Voir le joli mémoire de Diels, *Der Scepter der Universität* (Berlin, 1905).

2) Pour le *palladium* voir l'article précédent ; pour le culte des enseignes mon article *Signa* du *Dictionnaire des Antiquités*. C'est probablement dans le même temple que le bouclier, qu'étaient conservées les pierres semblables au béril, qu'on recueillait dans l'Inachos et que l'on mettait en rapport avec la foudre, dont Zeus avait frappé le fleuve pour le punir de son astuce (Plutarque, *De Fluviis*, 17). La statue de Héra était solennellement baignée dans l'Inachos.

3) Strabon, X, 465.

4) Hérodote, I, 146.

5) Pausanias, VII, 4, 9. Voir Wilamowitz, *Herakles*, II, p. 93 et Dümmler dans la *Kyrene* de Studniczka, p. 190.

6) Virgile, *Æn*. III, 286-8. Voir l'excursus IX du l. III de l'édition Lemaire. On estime généralement que ce n'est pas à Abas qu'Énée l'aurait enlevé mais

Aere cavo clipeum, magni gestamen Abantis,
Postibus adversis figo, et rem carmine signo :
Æneas haec de Danais victoribus arma.

C'est sans doute dans une autre version argienne de la guerre de Troie que se trouvait expliquée la tradition qui voit dans le bouclier de l'Héraion celui d'Euphorbos que Ménélas, après l'avoir pris sous Ilion, aurait consacré[1]. Rencontrer Ménélas dans la capitale de son frère n'a rien d'étonnant. Quant à Euphorbos, il passe dans l'*Iliade* pour le chef de ces Dardaniens dont les Ænéades paraissent avoir été la tribu royale. Les Abantes étaient leurs voisins en Thrace et Persée, dont on fit à Argos l'arrière petit-fils d'Abas, paraît avoir été le dieu de la guerre de leur tribu[2]. *Perseus* « le destructeur » n'est sans doute qu'un vocable qu'on donnait à son arme, la *harpé*, adorée comme l'*akinakès* l'était chez les Scythes. Abas, l'homme au bouclier irrésistible, ne peut-il être de même une personnification du bouclier divin ?

Pour expliquer la pyramide argienne décorée de boucliers, Pausanias affirme que ce monument contenait les restes des guerriers tombés dans la bataille que les fils d'Abas, Akrisios et Proitos, s'étaient livrée pour la possession de son trône[3]. C'est, en effet, pendant cette guerre que les *aspides* ou *clipei* auraient été inventés[4] et il convient de rappeler que Proitos

à un de ses descendants, peut-être le fils de l'Eubéen Canthus, l'un des Argonautes, qui portait sur l'Argo le bouclier de son père ou grand-père Abas suivant Valerius Flaccus, *Argon.*, VII, 453.

1) Ovide, *Met.* XV, 162 ; Pausanias, II, 17, 3.

2) J'adhère sur ce point aux idées de Tümpel, *Aithiopensagen* dans le XVI[e] *Supplementband* du *Philologus*.

3) Pausanias, II, 25, 7.

4) Schol. Eurip. *Orest.* 965 : ἐν τῷ πολέμῳ τούτῳ πρῶτον ξυλίναις ἀσπίσιν ἐχρήσαντο Ἀργεῖοι. Si ξυλίναις n'est pas une erreur pour χαλκείαις, il s'explique parce que, le bouclier rond fait de cercles de bronze devait, pour les supporter, comprendre au dessous une rondache de bois, tandis que le grand bouclier mycénien en cuir n'avait besoin que d'une armature en osier ou en bois souple. Les deux autres textes ne contiennent pas la même indication : Apollodore, *Bibl.* II, 2, 1 (πολεμοῦντες εὗρον ἀσπίδας πρῶτοι) et Pline, *N. H.*, VII, 200 (*clypeos invenerunt Proetus et Acrisius inter se bellantes sive Chalcus Atha-*

reçut l'appui de son beau-père Iobatès, roi des Lyciens, qui auraient élevé pour lui les murs cyclopéens de Tirynthe[1] et chez qui Persée alla tuer la Chimère. Akrisios, d'autre part, paraît être, comme Abas[2], un ancien vocable de dieu guerrier transformé en roi légendaire du peuple qui l'adorait. Athéna, en effet, est adorée sous le nom d'*Akrisia* sur la Larissa d'Argos[3] et, dans la Larissa de Thessalie, Akrisios a son hérôon sur l'Acropole dans le sanctuaire d'Athéna[3]. Chalkodon, roi des Abantes en Eubée, transformé par les généalogistes en frère d'Akrisios, est apparemment une autre épithète d'une arme sacrée en bronze[4] et c'est sans doute en raison du bronze dont était faite l'*aspis* qu'une autre tradition, recueillie par Pline[5], attribue son invention à Chalkos, fils d'Athamas, héros éponyme des Athamanes comme Abas l'est des Abantes, et dont le royaume a passé de la plaine d'Halos en Phthiotide à celle d'Akraiphiai en Béotie, comme Argos elle-même est descendue de Thessalie en Péloponnèse. Frère ou neveu suivant les uns de Krétheus, Sisyphos et Salmoneus, suivant les autres de Talos, le géant de bronze crétois, de Mélas et Salagos, Athamas apparaît, dans la première version, comme fondateur de Téos; de Kos dans la deuxième[6].

Les légendes que l'on vient de rappeler ont ce caractère commun qu'elles se laissent rapporter sans peine aux migra-

mantis filius). Les Argiens sont appelés λευκάσπιδες par Eschyle (*Sept.* 89), Sophocle (*Ant.* 106) et Euripide (*Phoen.* 1090) et Stace parle de leurs *clipei* comme étant de cuir (*Theb.* II, 91 ; *Ach.* I, 417).

1) Strabon, VIII, 373 ; Schol. Eurip. *Orest.* 965.

2) Hésychius, *s. v.* Voir plus bas p. 230.

3) Clem. Alex. *Protr.* 39, p. 13 ; Pausanias, II, 16, 2 ; 23, 7 ; 25, 6 ; *Schol. Ap. Rhod.* IV, 1091.

4) Voir l'art. *Chalkodon* d'Escher dans le Pauly Wissowa.

5) Voir p. 219, n. 4 et *cf.* K. O. Müller, *Orchomenos*, p. 125. C'est à l'époque des Minyens — porteurs en Béotie de la culture égéenne — que doit remonter le merveilleux ouvrier Tychios d'Hylé, l'auteur de l'*heptaboeion sakos* d'Ajax, l'idéal du bouclier mycénien (*cf.* Fabricius, *Ath. Mitt.*, 1885, p. 66). En Eubée et à Kos, Chalkon paraît identifié à Chalkodon.

6) Bien que l'on distingue d'ordinaire Athamas, fils d'Aiolos, fondateur de Téos et Athamas, fils d'Oinopion, fondateur de Kos, je crois que la similitude de leurs légendes indique l'identité des deux personnages.

tions des Peuples de la Mer, ces migrations que les légendes se rattachant au cycle épique font autant revivre à nos yeux que les documents égyptiens. Rien ne rappelle mieux le récit de l'invasion maritime qu'eurent à repousser Merenptah ou Ramsès III que celle de l'incursion en Égypte des pirates Achéens de Crète racontée par Ulysse[1]. Si les Achéens n'apparaissent que vers 1220 dans les annales égyptiennes, il est déjà question des Danaens et des Lyciens dans les documents de Tell Amarna (v. 1400) sous le nom de *Danaouna* et de *Loukou*. C'est par de tels faits qu'on peut entrevoir un fondement historique aux légendes de Danaos et d'Aigyptos. Danaos était censé venu d'Égypte : le fils d'Aigyptos, Lynkeus, était l'ancêtre des rois d'Argos et les plus anciens boucliers ronds étaient sculptés sur un monument en forme de pyramide voisin d'Argos[2]. Qu'y a-t-il d'étonnant, dans ces conditions, à ce qu'on ait fait venir d'Égypte le bouclier rond argolique introduit, en vérité, en Grèce par les peuplades du Nord, dont Achéens, Argiens, Danaens et Abantes faisaient partie ? La prépondérance prise par les Argiens qu'atteste l'*Iliade* et l'existence à l'*Hêraion* d'Argos d'un bouclier sacré, *palladium* de leur cité, achèvent d'expliquer la tradition qui place à Argos l'invention du bouclier argolique.

La présence d'un bouclier rond dans le temple d'Héra et les jeux en l'honneur d'Héra où le vainqueur reçoit une réplique du bouclier sacré, — comme les jeunes Libyennes victo-

1) Aux rapprochements de ce genre indiqués par Victor Bérard, dans *Les Phéniciens et l'Odyssée*, ajoutez le brillant tableau des migrations achéennes tracé par Gilbert Murray, *The Rise of the greek Epic* (1908). Bien que l'auteur ait peut-être abusé des rapprochements suggérés par l'invasion normande, peu de livres donnent une image plus vivante et, sans doute, plus exacte, des conditions où s'est formée l'Épopée grecque. Pour la superposition des noms *Achaioi*, *Argeioi*, *Danaoi* dans l'Épopée, voir le mémoire que Al. della Seta a consacré à cette question, *Rendiconti dei Lincei*, 1907.

2) Rappelons encore qu'à Lerne près d'Argos, Athéna était adorée sous le vocable de Σαΐτις dans un temple qu'aurait fondé Danaos (Paus. II, 36, 81). Les anciens voyaient naturellement dans cette Athéna *Saïtis*, l'Athéna de Saïs (Neith, voir p. 202). Je la rapprocherais plutôt des *Saioi* ou *Saïi*, prêtres « sauteurs » du Dionysos thrace.

rieuses sont armées à l'image de la déesse qui préside à leurs combats, — ne doivent pas seulement s'expliquer parce que le bouclier tombé du ciel représente en quelque sorte celui qui agite les nuées et assure à la ville où il tombe la protection de la divinité qui manie son prototype céleste. Ce dieu est généralement Zeus ou Jupiter pour les Indo-Européens de la branche gréco-italique et si, dans ses fonctions guerrières, Athéna est à l'ordinaire son associée, sa sœur et épouse Héra peut aussi les partager avec lui. Ainsi, comme Zeus est *Hoplosmios* à Mantinée, l'on trouve Héra adorée à Elis sous le nom d'*Hoplosmia*[1] et le bouclier est l'*hoplon* par excellence. En Italie, Junon a mieux conservé ce caractère belliqueux. Comme *Juno Quiritis*, on l'adore armée du bouclier et de la lance dite *quiris* et, à Faléries, son temple, disposé comme l'*Héraion* d'Argos, comportait des jeux si semblables à ceux de l'ἀσπὶς ἐν Ἄργει qu'on en concluait à l'origine argienne des *Junonicolae Falisci*[2]. A Lanuvium, *Juno Sospita* rappelle l'Athéna à l'*aigis* : avec la peau de chèvre qui lui descend de la tête sur les épaules et son *scutulum*, bouclier de cuir — sans doute aussi en peau de chèvre — qui, même dans les monuments tardifs, conserve la forme du bouclier bilobé[3], cette déesse-chèvre remonte à l'époque où les dieux n'avaient pas encore quitté la forme animale ni le séjour de la terre et de ses forêts pour s'anthropomorphiser au ciel. Le culte de l'*aigis* et de l'*itéa* appartient à cette première époque. Celui du bouclier rond de bronze apparaît à la deuxième avec les Indo-Européens, adorateurs des dieux célestes. Avec eux, ce culte prend un aspect nouveau. Rond, orné de cercles concentriques ou de raies partant du centre, le bouclier nordique évoque l'idée du soleil et passe bientôt pour son symbole. Le monument le plus connu du culte de ce bouclier-soleil est le

1) Tzetzes *ad Lycophr.*, 858.
2) Ovide, *Fast.* VI, 49) ; Denys d'Halicarnasse, I, 21 (55). Cf. Müller-Deecke, *Die Etrusker*, II, 44.
3) Voir les textes, les monnaies et la statue cités dans l'art. *Juno* du *Lexikon* de Roscher, 605-9.

grand disque de bronze doré orné d'incisions en spirales et dressé sur un char à six roues découvert dans l'île de Seeland[1].

L'évolution de ces symboles solaires durant l'âge du bronze et les débuts de l'âge de fer, de la Scandinavie à l'Adriatique et à l'Archipel, a été si bien retracée par M. Déchelette dans son récent mémoire sur *Le culte du soleil aux temps préhistoriques*[2] que je ne puis, en y renvoyant le

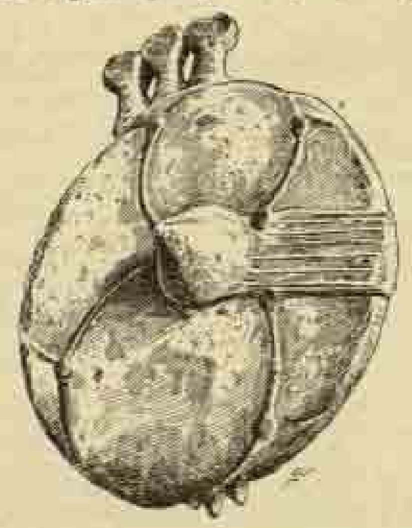


Fig. 26. — Bouclier hibolé sur la rondache d'un dieu sarde.

lecteur, ajouter ici que quelques documents nouveaux.

Le bouclier reproduit à la fig. 26[3] appartient à un des

1) Publié, d'après Sophus Müller, par S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 129. Cet auteur y voit un ex-voto jeté dans un marais pour servir d'*adjuvant* au soleil.

2) J. Déchelette, *Revue archéologique*, 1909 (tir. à part de 83 p.). Voir aussi un article de Montelius dans *Mannus*, 1909. Dans les ceinturons de bronze de l'Italie du Nord, Pigorini prend pour des boucliers (*Bull. di Paletnologia*, 1908, 117) les ornements circulaires où Déchelette (*Rev. arch.*, 1909, I, 348) voit des disques solaires.

3) Conservée au *Museo Kircheriano* et déjà reproduite par Caylus et par Monges, cette statuette a été le mieux publiée dans une héliogravure de la *Gazette archéologique*, VII, pl. 24 (d'où Perrot-Chipiez, IV, fig. 57). La figure ci-jointe a été dessinée d'après une photographie que M. Pigorini, conservateur du *Kircheriano*, a eu l'obligeance de faire prendre à ma demande.

bronzes sardes les plus connus. Armé du casque à cornes et de la cuirasse collante à large ceinturon, de courtes grèves aux jambes, le personnage qu'il représente pourrait être considéré comme un guerrier s'il ne portait pas au dos deux anneaux dans lesquels paraît avoir passé le timon très allongé d'un petit chariot qui était suspendu ainsi un peu au-dessus du casque. Ce petit char incline à penser que c'est en présence du dieu-soleil des Sardes que nous nous trouvons. Comme l'Apollon grec et le Bélénus gaulois, ce dieu-soleil était conçu à l'image d'un archer céleste. Aussi n'y a-t-il rien de surprenant à trouver notre dieu sarde portant trois flèches à l'intérieur de sa rondache. Une particularité de cette rondache mérite de retenir l'attention. Sur sa surface se détachent, en assez fort relief, deux orbes, celui du haut un peu plus petit que celui du bas, qui se réunissent au centre sous un *umbo* très accentué qu'un réseau de lanières relie au bord du bouclier. Si l'on examine de près ces deux orbes on se rend compte qu'ils forment un ensemble que l'artiste avait voulu figurer simplement fixé sur la rondache. Cet ensemble est pourvu en effet de bords en rehaut comme s'il s'agissait d'une armature de bois et chaque orbe présente, sur ces bords, la tête de quatre clous qui le font adhérer à la rondache. La hauteur exceptionnelle de l'*umbo* doit peut-être s'expliquer aussi par la force nécessaire pour retenir sur le bouclier rond ce qu'il me semble qu'on ne peut tenir que pour une réduction du bouclier en forme de 8. Que le culte du bouclier ait existé en Sardaigne, c'est ce que rend probable un texte qui, parmi les signes avant-coureurs de l'invasion d'Hannibal, montre en Sardaigne deux boucliers ruisselant de sang[1]. Les boucliers qui donnent ainsi cet augure, comme les *ancilia* qui présagent les malheurs à Rome en s'entrechoquant d'eux-mêmes, sont évidemment des boucliers sacrés[2], conservés et

1) Orose, IV, 16.

2) Que la Sicile ait connu une divinité au bouclier rond semblable à celle des Sardes et des Étrusques, on peut le supposer d'après la tradition qui fait de *Leukaspis* un des plus anciens rois indigènes de la Sicile (Diodore, IV, 23 ; Macrobe, X, 19).

observés dans un temple. Or, quelque obscure que soit encore la préhistoire de la Sardaigne[1], il semble certain qu'à une population méditerranéenne, d'affinités libyennes et de culture égéenne, se sont superposés les *Shardana*, apparentés ou, du moins, alliés aux Danaens, Achéens et Philistins que les documents égyptiens montrent confédérés avec eux. Tous les monuments attestent que les *Shardana* portaient le bouclier rond; il est probable, par contre, que leurs prédécesseurs se servaient du grand bouclier bilobé de la déesse libyenne Neith et des monuments égéens. Il me paraît donc permis de supposer que le bouclier qui nous occupe montre ce qui s'est passé en Sardaigne quand une population dont le dieu, comme les guerriers, portait le bouclier rond s'est superposée à une population ayant le culte et l'usage du bouclier bilobé : on a uni les deux objets sacrés en superposant le bouclier bilobé à la rondache, ainsi qu'on a vu plus haut la hache de guerre du peuple vaincu, gravée, comme amulette sur la rapière des vainqueurs.

C'est probablement un autre document de cette période de transition qu'il faut reconnaître sur le couvercle d'urne funéraire étrusque en argile, imitant la forme d'un casque reproduit à la figure 27[2]. En Étrurie, de même qu'en Sardaigne, avant l'arrivée des *Toursha* armés du bouclier rond comme les *Shardana*, on adorait sans doute le grand bouclier, bilobé, cylindrique ou ovale, dont des spécimens ont persisté dans les *ancilia* des Saliens, le *scutum* des Samnites, le *thureos* des Lucaniens. Nous avons déjà cité des documents qui attestent la persistance en Étrurie du culte du grand bouclier ovale (p. 214) à côté du bouclier rond (p. 224). Ce sont ces deux boucliers que montre le casque d'argile, incisés chacun sur une face. De ces associations et de ces substitutions, la Crète

1) Voir pour un exposé d'ensemble, *I problemi archeologici della Sardegna* de A. Taramelli (*Memnon*, II, 1908) aux conclusions duquel je me rallie en général.

2) D'après Milani, *Italici ed Etrusci*, 1909, pl. X, fig. 49 a. Voir aussi à la fig. 57 du même mémoire, *il reliquiario clipeato di Trestina*.

va nous fournir l'exemple le plus remarquable, exemple qui nous rendra compte en même temps du seul point de la notice de Stéphane de Byzance que nous n'ayons pas encore élucidé, la phrase qui montre qu'à côté de la tradition qui faisait

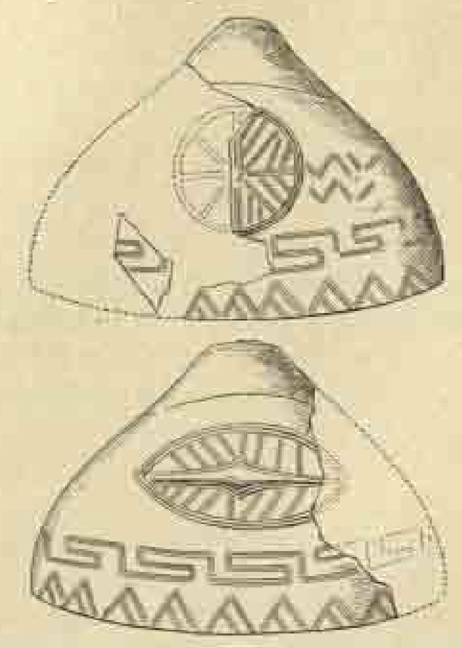


Fig. 27. — Urne funéraire étrusque en forme de casque avec bouclier rond et bouclier ovale.

d'Itanos l'inventeur du bouclier, une autre voyait en lui l'un des Kourètes, τῶν Κουρήτων ἕνος μιγάδος.

∴

Sans nous étendre sur la question complète des Kourètes, il faut analyser le passage capital que Strabon a consacré à cette question déjà débattue de son temps[1]. Il commence par rejeter toutes les légendes qui font venir les Kourètes

1) Strabon, X, 3. Tous les autres textes sur les Kourètes sont indiqués dans le volumineux article d'Immisch, *Kureten*, dans le *Lexicon* de Roscher.

d'Étolie, d'Acarnanie ou d'Eubée ou qui combinent diversement leur séjour en ces différentes régions. Toutes ces légendes ne sont dues qu'au désir des historiens locaux de montrer, chacun dans sa patrie, le séjour principal des Kourètes. En réalité, ces divers Kourètes n'ont probablement d'autre rapport entre eux que l'homonymie de leur nom, homonymie qui dérive de celle de leur fonction. « Comme les Satyres, les Silènes, les Bakchoi et les Tityres, les Kourètes ne sont, en effet, au dire des auteurs de *Krêtika* et de *Phrygika*, que des génies ou des serviteurs des dieux (δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν), auxquels est dévolu l'accomplissement de certains offices sacrés, les uns comportant des mystères (ἱερουργίας... τὰς μὲν μυστικάς), les autres relatifs, en Crète, à l'éducation (παιδοτροφίαν) de Zeus, en Phrygie et dans la région de l'Ida troyen aux rites orgiaques (ὀργιασμοῦς) de la Mère des Dieux ». Qu'on leur donne le nom de Kourètes, ou ceux de Korybantes[1], Kabires, Daktyles Idaiens ou Telchines, leur caractère essentiel (τύπος) ne change guère : « ce sont tous des êtres possédés de l'esprit divin (ἐνθουσιαστικούς), pleins du délire bacchique (βακχικούς) et se livrant à des danses armées (ἐνοπλίῳ κινήσει) en agitant avec fracas cymbales, tambours et armes ; ils accompagnent tous ces offices sacrés en jouant de la flûte et en poussant des cris cadencés, tous rites qui présentent la plus étroite analogie avec ceux de Samothrace et de Lemnos ». Strabon s'étend ensuite sur le rôle que jouent dans ces cultes l'*enthousiasmos*, la *mantikê*, la *mousikê*, la *mystikê*. Ce sont ces mêmes éléments qui se retrouvent en Crète dans le culte de Zeus et ce sont les Kourètes qui les y auraient introduits.

« Ces Kourètes, poursuit le géographe, sont des jeunes gens qui se livrent en cadence à des danses armées dont on explique l'origine par le mythe de la naissance de Zeus. C'est le mythe, où l'on raconte que Kronos ayant l'habitude de

1) Ovide distingue les Kourètes des Korybantes parce que les premiers auraient frappé leurs boucliers, les seconds leurs casques (*Fast.* IV, 209), tradition que Kuiper, *Mnemosyne*, 1902, p. 288 explique par une étymologie de Korybante : κόρυν παίειν.

dévorer ses enfants dès leur naissance et Rhéa s'efforçant de dissimuler les cris et d'assurer le salut de son fils, elle prit, pour l'aider dans cette tâche, les Kourètes. Ceux-ci, en battant leurs tambours et en produisant d'autres sons de ce genre et en entourant la déesse de leurs danses armées et bruyantes, parvinrent à épouvanter Kronos et à lui dérober son fils; ce serait, à ce que l'on rapporte, par des soins semblables qu'ils l'auraient élevé ». Là même où l'on ne voit pas dans les Kourètes les satellites de Zeus, les danses armées restent la partie essentielle de leur culte. Ainsi, la légende de Chalcis en fait « un *génos* né de la Terre qui se complaît au bruit des flûtes, au choc des rapières, à des danses en rond où l'on frappe les boucliers ». Naturellement c'est à Chalcis, dont le nom semblait dériver de χαλκός, que l'invention des armes de bronze était particulièrement prêtée aux Kourètes[1].

Quelques déformations que des ouvrages postérieurs à tendance orphique, comme la Κουρήτων Γένεσις du Crétois Épiménide, aient fait subir aux traditions relatives aux Kourètes, il résulte du texte de Strabon qu'on a désigné sous ce nom, en Crète, une congrégation consacrée au culte de Zeus et le célébrant par des danses guerrières. On verra plus loin que ce corps sacerdotal subsistait à l'époque de Denys d'Halicarnasse et, en pleine époque impériale, on retrouve, parmi les grands prêtres d'Éphèse, un *Prôtokourès* dont le nom implique l'existence d'un collège de Kourètes. Peut-être ceux-ci étaient-ils associés à Éphèse aux prêtresses-abeilles, les *Mélissai*. Une Mélissa avait, en Crète, partagé avec la chèvre Amaltheia le soin de nourrir Zeus pendant que les Kourètes dansaient autour du dieu[2]. On sait comment la légende expliquait ces danses : c'est par le choc de leurs boucliers que les premiers Kourètes avaient couvert les cris de Zeus enfant quand Kronos se fut aperçu de la ruse de Rhéa qui lui avait présenté, au lieu de son fils, une

1) Cf. Epaphroditos dans Steph. Byz., s. v. Αἴδηψος; Nonnos, *Dion.*, XIII, 154-8.
2) Cf. A. J.-Reinach, *Rev. Hist. des Religions*, 1909, II, p. 227. Peut-être maniaient-ils plutôt la hache comme les prêtresses descendant des Amazones.

pierre emmaillotée. Les faits passés en revue nous autorisent à ne voir dans ces traditions que la transposition mythique de rites très anciens : dans la grotte de l'Ida, une pierre sacrée était conservée couverte de bandelettes comme l'*omphalos* de Delphes; on croyait qu'elle était tombée du ciel et qu'en elle, était incluse une partie de la force qui se manifestait dans les orages et les éclairs. Son nom de *baitulos* vient sans doute de la peau de chèvre sur laquelle elle était placée ou dans laquelle elle était enveloppée[1]; son autre nom, *diskos*, lui venait probablement de sa forme arrondie[2], et l'on peut se demander si le fameux moule de Siteia[3], où l'on voit des prêtresses agitant des bipennes autour d'un grand disque, ne représente pas une danse sacrée autour de ce symbole du Zeus crétois. En tout cas, en imitant aussi bien que possible le bruit du tonnerre, surtout par l'entrechoquement de leurs boucliers, ses prêtres pensaient à la fois propitier la force contenue dans la pierre céleste et se l'assimiler. Ainsi leurs boucliers se chargeaient en quelque sorte de la force divine et devenaient, comme les *ancilia* des Saliens, capables de manifester ses volontés. Ils semblent avoir joué un rôle dans les mystères auxquels présidaient les Kourètes, mystères dans lesquels on sacrifiait à Kronos des petits enfants pour apaiser son ressentiment[4]

1) Voir à l'art. précédent. Le nom et le type des monnaies de la ville crétoise de Malla ont été aussi expliqués par le culte d'une pierre à foudre enveloppée dans une peau, μεμαλλωμένος λίθος. Cf. Svoronos, *Numismatique de la Crète*, s. v.

2) *Schol. ad Lycophr.* 391 : Δίσκος· ὁ λίθος ὁ δοθεὶς τῷ Κρόνῳ, ὅθεν καὶ Δίσκος ὁ Ζεύς.

3) Reproduit notamment par Déchelette, *op. cit.* (*Rev. Arch.*, 1909, I, p. 217).

4) Istros dans les *F H G*, I, 424, 47. Les sacrifices sont attribués aux Lyktiens en particulier par Antikleidès dans Clément d'Alexandrie, *Protr.*, III, p. 12, 34 et aux Crétois en général par Athanase, *Adv. gent.*, p. 21 C. Peut-être l'enfant sacrifié recevait-il le nom du bouclier sacré dont les adorateurs croyaient par là s'assimiler la force : du moins, lorsqu'on voit Itys ou Itylos que sa mère Prokné, une forme locrienne d'Athéna, avait tué avec le bronze (Χαλκῷ κτεῖνε) pour le faire dévorer à son père, le roi des Thraces de Daulis,

et où l'initié était purifié par une pierre à foudre[1].

Le nom sacré de la grotte de l'Ida, où ces mystères se célébraient paraît avoir été *Arkeision*, nom qu'on ne peut s'empêcher de mettre en rapport avec *Akrisias*, le nom que les Phrygiens donnaient à Kronos, et avec le Zeus *Akrisios* qu'on a vu adoré en Thessalie et à Argos. Autour de la Rhéa phrygienne et de son parèdre, les Korybantes entrechoquaient leurs boucliers comme les Kourètes en Crète, et l'on a vu qu'Akrisios passait à Argos pour le fondateur des jeux de l'*aspis* en l'honneur d'Héra. Le nom de la montagne elle-même *Ida*, d'où celui d'*Idaion antron* donné à la grotte, est peut-être en rapport avec celui d'*Eidoméné*, fille d'Akrisios et avec celui d'*Idoméneus*, fils de Minos; et tous ces noms doivent être rapprochés de celui du saule, ἴδη ou ἰτέα. Or, devant la grotte de l'Ida, s'élevait précisément un saule impérissable[2]. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'un des Kourètes se soit appelé *Itanos* et que, les premiers boucliers étant faits en bois de saule, c'est à lui que l'invention en ait été attribuée. Parmi les noms des Kourètes que de rares textes nous font connaître, deux sont, comme Itanos, les noms de villes crétoises dont ils seraient les fondateurs, Biennos et Dôros (Eleutherna)[3]. Ces noms ne nous apprennent rien ; il en est autrement de ceux qu'une

Téreus, hypostase du dieu à la bipenne, ne peut-on croire que cette légende conserve le souvenir d'un rite de diasparagmos pratiqué par les fidèles d'Itanos.

1) Porphyre montre Pythagore purifié dans la grotte de l'Ida τῇ κεραυνίᾳ λίθῳ (*Vita Pyth.*, 17, p. 25 Nauck).

2) Pline, XVI, 46. Théophraste lui donne le nom particulier au saule argenté, αἰγυπρός (*Hist. Plant.*, III, 3, 4). Rappelons aussi que c'est en saules pleureurs que se seraient transformées les Héliades, sœurs de Phaéton, et qu'un saule sacré se trouvait dans le sanctuaire d'Héra à Samos (Paus. VII, 4, 4; VIII, 23, 4), sanctuaire dont la statue aurait été apporté d'Argos par les Argonautes (Athénée, XV, 12). Sur la vénération dont le saule est l'objet, cf. A. de Gubernatis, *Mythologie des Plantes*, II, p. 337. Sur *ida* comme désignation du bois en général chez les Lyciens et les Cariens, cf. Fick, *Hattiden und Danubier*, 1909, p. 11.

3) Stéphane de Byzance, *s. v.* Ἄωρος, forme invraisemblable, doit apparemment être corrigée en *Dôros* qu'on retrouve en Carie et au pied du Carmel.

glose[1] prête aux Kourètes débarqués de Crète en Carie : Labrandos, Panamaros et Spalaxos. Les trois noms sont des vocables du Zeus carien, le grand dieu de la bipenne, et deux de ces noms sont manifestement tirés de ceux de la hache double, *pélékus* et *labrys*. Leurs frères de Samothrace portaient trois noms qui se rapportent également à la hache, *axiné*, et à *kadmos*[2], lance ou bouclier, Kadmilos, Axiokersos et Axiokersa; leurs frères de Phrygie, plus connus sous le nom de Daktyles, portent des noms qui montrent en eux les premiers forgerons, Kelmis et Damnameneus.

C'est sans doute avec le développement de la métallurgie et des armes de fer, à la fin du II[e] millénaire, que les prêtres du Zeus foudroyant se transformèrent en héros-forgerons. En même temps que l'on imagine que sa foudre a été forgée, son bouclier n'apparaît plus comme l'*aigis*, la peau de chèvre primitive, ou l'*itéa*, le grand pavois en planches de saule. Il devient une rondache. Encore en saule tressé au bras des cavaliers du relief de Prinia[3], celle-ci ne se fait plus bientôt qu'en bronze et les fameux boucliers trouvés dans la grotte de l'Ida, qui peuvent remonter au VII[e] siècle, montrent l'aboutissement d'une transformation qui a dû commencer quatre siècles plus tôt avec l'arrivée des Achéens. Cette transformation a retenti sur les armes des Kourètes comme sur celles de leur dieu. Ils passèrent bientôt pour les inventeurs des plaisirs de la chasse et des danses militaires. Diodore[4] leur attribue expressément l'invention de l'arc, du casque et de l'épée et Servius ajoute : *scuta aerea gestare Curetes primi invenerunt*[5].

1) *Etymol. Magnum*, s. Εὔδωνος (le fleuve carien où auraient débarqué les Kourètes).

2) Sur *Kadmos*, voir *Rev. Hist. Rel.*, 1900, II, p. 339. Je rappelle que Hermès *Kadmilos* a été rapproché des *Camilli* romains, jeunes garçons consacrés qui portent le bouclier ovale, et les *Salii* des *Sauadai* compagnons du dionysos Sauazias (Sabazios) ou d'un Hermès *Salios* (σαλεύειν = πάλλειν, *salire*, sauter).

3) C'est ainsi du moins que j'expliquerais le quadrillage visible sur ces rondaches; Pernier, *Bollettino d'Arte*, 1907, p. 441 ; Milani, op. *cit.*, fig. 94.

4) Diodore, V, 66.

5) Servius, *Georg.* IV, 150. Les Kourètes sont qualifiés souvent de Χαλκασπίδες et Silius Italicus parle de *aerisonis Curetum advectus ab antris* (II, 92).

Parmi les monuments que l'on peut, je crois, rapporter aux danses des Kourètes, à l'époque égéenne, les fig. 5 et 6 nous ont montré le dieu adoré sous forme du grand bouclier bilobé. Sur cette intaille et sur cette fresque de Mycènes, comme sur le moule de Siteia qui représente une scène semblable, ce sont des prêtresses qui entourent le fétiche et l'on doit croire que les Kourètes ont été ou précédés ou accompagnés par des prêtresses.



Fig. 28. — Danse lente autour des boucliers-fétiches.

On les a vus associés aux Amazones à Éphèse comme on trouve les *Saliae virgines* à côté des *Salii* et les *Camillae* à côté des *Camilli*. Ce sont encore des femmes qui paraissent procéder à une danse lente autour des boucliers bilobés sur la fig. 28[1],



Fig. 29. — Danse violente autour d'un bétyle sur un anneau de Phaistos.

à une danse violente autour de la pierre sacrée elle-même sur la fig. 29[2]. Mais ce sont des hommes pourvus du bonnet conique à *apex*, de la lance et du bouclier échancré, — l'armement caractéristique des Saliens — qui marchent en procession sur le fragment d'empreinte trouvé à Knossos (fig. 30)[3].

1) Milani, *op. cit.*, fig. 56.

2) Milani, *op. cit.*, fig. 54 (d'après les *Monumenti*, XIV, fig. 50). J'inclinerais à voir un bouclier ovale dans l'objet qui se trouve derrière l'oiseau.

3) Milani, *Studi e Materiali*, III, fig. 355 (d'après *Annual*, 1903, fig. 38).

Quatre ou cinq siècles après la date probable de cette empreinte le bouclier des prêtres du Zeus guerrier s'est profondément modifié. Le bouclier bilobé prend la forme de la *peltè* sur un un vase du Dipylon déjà allégué (fig. 9) qui me paraît reproduire le combat simulé de deux *pyrrhichistes*[1] (fig. 31). Le bouclier rond s'était déjà introduit et c'est ce bouclier que semblent frapper de leurs lances en tournant autour d'une pierre sacrée les prêtres-guerriers, vêtus d'une peau de panthère, du tesson bien connu de Tirynthe (fig. 32). Je croirais volontiers que l'artiste a voulu figurer les Kourètes crétois entrechoquant leurs armes devant le bétyle de Zeus. Ce serait



Fig. 30. — Kourètes en procession sur un sceau de Knossos.

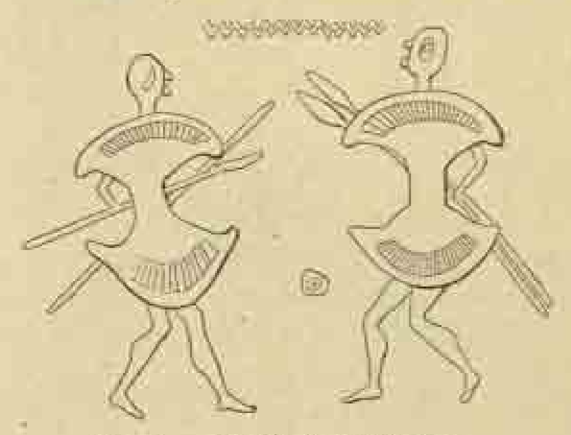


Fig. 31. — Kourètes ou *pyrrhichistes*.

1) Cf. plus haut, p. 215, n. 2. Les Kourètes passaient précisément pour les inventeurs de la πρύλις, la pyrrhique crétoise (Callimaque, *in Jov.* 52; *in Dian.* 240). Préparant une étude sur les danses guerrières et le rôle du culte des armes dans l'origine des grands jeux de la Grèce, je n'insiste pas ici sur ce point. Je rappelle seulement que Furtwaengler (*Arch. Zeitsch.*, 1885, p. 137) a reconnu des pyrrhichistes dans ces guerriers et les a comparés avec d'autres figurations de guerriers dansant autour d'un *tropaion* (cf. Balheimer, *Jahrbuch* 1909, *Anzeiger*, p. 23).

encore un Kourète que représenteraient deux reliefs crétois; le relief de Prinia déjà cité où un personnage apparaît en adoration ou en supplication devant un personnage énorme dont le bouclier rond touche à peine la tête du suppliant; un relief de Praisos contemporain du tesson de Tirynthe (fig. 33).

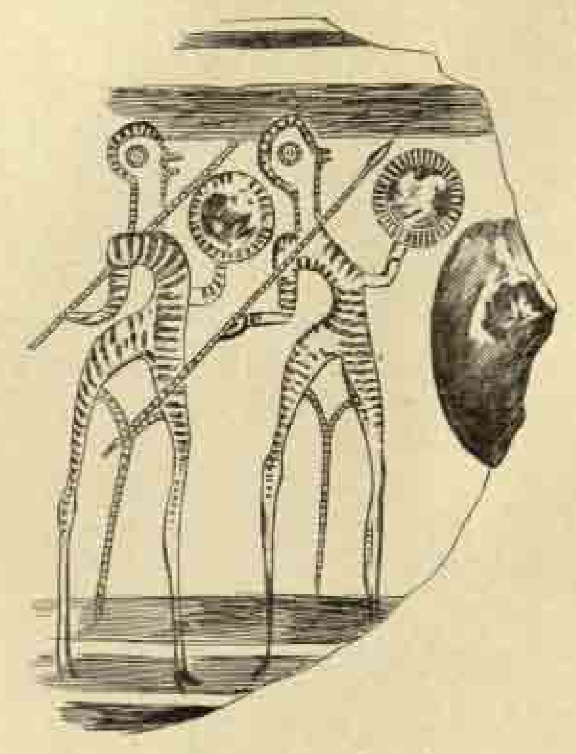


Fig. 32. — Kourètes frappant leurs boucliers devant la pierre sacrée de Zeus.

Sur ce relief[1] trouvé près du temple de Zeus Diktéen, le personnage tient à la main un sceptre flexible plutôt qu'une lance et l'on sait que l'arme des Saliens est parfois qualifiée de *virga*; une tête de bélier paraît indiquée sur un bouclier et l'on sait aussi que c'est en une peau de bélier que paraît avoir consisté le *Dioskôdion* qui purifiait

1) Milani, *op. cit.*, fig. 30.

les fidèles auprès des pierres sacrées de Zeus[1]. C'est probablement un Kourète ou un Korybante étrusque qu'il faut reconnaître dans un petit bronze de Vetulonia qui porte le même bouclier rond orné de cercles centrés (fig. 34)[2].



Fig. 33. — Kourète de Praisos près de l'Antre de Zeus Diktéen.

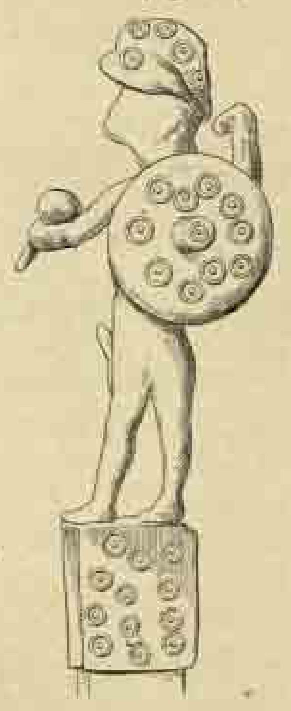


Fig. 34. — Kourète ou Korybante étrusque.

Tandis que chez les Sardes et les Étrusques, à Faléries et à Argos, le bouclier rond triomphait dans le culte, chez la *Juno Sospita* de Lanuvium et chez la *Quiritis* des Saliens de Rome[3] — la forme mycénienne restait en usage[4]. Plutarque qualifie de πέλτη[5] le

1) Milani *op. cit.*, fig. 25 et 25 *a*. Un autre *Korybante itifallico* brandissant la rondache, d'une tombe *a pozzo* de Vetulonia, est reproduit par Milani, fig. 19.

2) Ne doit-on pas voir dans la sardoine de Vaphio, n° 1781 (Musée d'Athènes, *Catal. des Ant. mycéniennes*) deux cornes de bélier s'élevant de part et d'autre d'un casque conique à *apex*, orné de dents de sanglier comme celui des Saliens ? (Cf. Milani, *Studi*, III, p. 13).

3) On sait que des Saliens existaient aussi à Albe, Tibur et Tusculum, par conséquent dans tout le Latium sans doute.

4) Voir pour ce qui concerne les Saliens le mémoire de W. Helbig, *Sur les attributs des Saliens* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1905.

5) Plutarque, *Numa*, 13 : ὡς πέλτη.

bouclier des Saliens et Denys, en lui donnant le même nom, le décrit tel qu'on le voit sur les gemmes et monnaies qui représentent les *ancilia* (fig. 4), de contour ovale avec une échancrure au milieu de chaque long côté, « tel qu'en portent, à ce qu'on dit, chez les Grecs, ceux qui célèbrent les mystères des Kourètes[1] ».

Bien que les monuments de l'époque archaïque que nous avons cru pouvoir rappporter aux Kourètes les montrent armés du bouclier rond, bien que les monuments postérieurs de l'époque classique, qui les représentent dansant autour de Zeus enfant, paraissent leur prêter indifféremment le bouclier rond, le bouclier ovale ou le bouclier hexagonal, la notice de Denys doit conserver toute sa valeur. Elle n'atteste pas seulement que les mystères des Kourètes continuaient à être célébrés à son époque; elle montre aussi que, pour ces mystères eux-mêmes, on persistait à se servir du vieux bouclier mycénien comme les Saliens à Rome portaient toujours l'*ancile*.

*
* *

Ainsi, le bouclier primitif qui, en raison du bois de saule dont il était fait, s'était personnifié en Itanos, ne figurait plus, dans la Grèce classique, que dans les mystères des Kourètes crétois au nombre desquels Itanos avait été reçu. Bientôt avec l'arrivée des Achéens, le métal qui ne faisait d'abord qu'orner le bouclier en bois de saule, le recouvrit tout entier en le réduisant aux dimensions d'une rondache. C'est alors que les Kourètes passèrent pour les premiers métallurges et que le génie de l'*itéa* devint l'inventeur du bouclier de bronze après avoir été celui du pavois en bois et en cuir. Mais si, en Grèce, ce pavois mycénien ne figurait plus que dans les rites des Kourètes, dans le Latium, il n'avait pas seulement

1) Denys, II, 20, 6 : τῇ δὲ εὐωνύμῳ κατέχει πέλτην Θρᾳκίαν· ἡ δ' ἐστι ῥομβοειδεῖ θυρεῷ στενωτέρας ἔχοντι τὰς λαγόνας ἐμφερής, οἵας λέγονται φέρειν οἱ τὰ Κουρήτων παρ' Ἕλλησιν ἱερά.

persisté entre les mains du collège des Saliens. *L'ancile* de la Rome primitive, longtemps éclipsé par le *clipeus* étrusque identique à l'*aspis* dont on plaçait l'invention à Argos, reparaissait, au IIIe siècle, dans l'armement de la légion romaine sous la forme du *scutum* emprunté aux Samnites, puis, dans l'infanterie légère, sous la forme moins lourde des *parmae bruttianae*. Ainsi, tandis que l'invention du bouclier était attribuée en Grèce à l'ensemble des Kourètes et particulièrement à Itanos dans des traditions que les Achéo-Éoliens purent apporter, dès le xe siècle, sur les côtes italiennes, le *scutum* était, à Rome, d'origine samnite. La tradition de l'origine argienne était trop étroitement liée au bouclier de forme circulaire, dit *argolique*, pour qu'on pût songer à l'appliquer au *scutum*. Au contraire, l'obscurité que la légende d'Itanos devait à sa haute antiquité, son nom même qui rappelait des formes sabelliennes, le rapprochement fait de bonne heure entre les Saliens et les Kourètes, tout facilitait le compromis : dans l'heurématologie gréco-romaine Itanos le Samnite passa désormais pour l'inventeur du bouclier.

A. J.-Reinach.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

WILLIAM FAIRFIELD WARREN. — **The earliest Cosmologies;** the Universe as pictured in thought by the ancient Hebrews, Babylonians, Egyptians, Greeks, Iranians and Indo-Aryans. 1 vol. in-8° de 222 pages. — New-York, 1909.

La plupart des auteurs qui se sont occupés de la cosmologie babylonienne s'accordent généralement à reconnaître que les Chaldéens se représentaient la terre, suivant la description de Diodore de Sicile, comme une barque circulaire renversée, c'est-à-dire une sorte de coupole, flottant sur les eaux de l'abîme. Dans la cavité intérieure se trouvait le séjour des morts et des esprits infernaux. Le ciel était également un dôme qui pivotait autour d'une haute montagne, située dans le nord de la Mésopotamie, en entraînant dans sa rotation les constellations et les autres étoiles fixes. Dans l'intervalle de la terre et du firmament circulaient, à des altitudes diverses, emprisonnés dans des sphères cristallines, le soleil, la lune et les cinq planètes dont on avait constaté le mouvement propre. « La terre, écrit M. Maspero, dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, reposait sur l'abîme; le ciel sur la terre; l'imagination des premiers Chaldéens n'allait pas jusqu'à se demander sur quoi reposait l'abîme. »

Cette dernière question ne se poserait guère ou du moins perdrait le plus clair de sa raison d'être, si on admettait l'interprétation de M. Warren qui transforme les hémisphères emboîtés en sphères parfaites et qui déloge l'enfer de sa cavité terrestre pour en faire une « contre-terre » *antipodale*. Relevant les nombreux vestiges de la croyance que le monde inférieur est la contre-partie exacte du monde supérieur, l'auteur estime que, pour les Chaldéens, la terre consistait en deux pyramides

à sept étages, opposées l'une à l'autre, soudées par la base, encerclées par le fleuve Océan à leur ligne de jonction et immobilisées au centre de sept ou plutôt de huit sphères concentriques. Ces pyramides inverties sont traversées de pôle à pôle ou plutôt de sommet à sommet, par l'axe cosmique, au haut duquel se tient Anou, le grand dieu du firmament supérieur ; à l'extrémité opposée réside Éa, le dieu du monde souterrain. C'est le long de cet axe, véritable échelle de Jacob, que s'établit la communication entre les diverses sphères, sauf que les hommes, pour passer dans le séjour des morts, doivent s'y rendre par l'Océan qui entoure la base de la terre habitée. — Il va sans dire que, dans ce système, le soleil, la lune, les planètes se meuvent autour du pôle dans une direction horizontale et que les constellations du zodiaque s'alignent sur l'équateur de la huitième sphère, dans un plan perpendiculaire à l'axe de la terre et du monde.

Il est incontestable que ce système fait disparaître de nombreuses difficultés auxquelles se sont heurtés les critiques et les commentateurs de toutes les époques. Tels par exemple, les passages de l'*Odyssée* relatifs à la situation géographique de l'Hadès. Tantôt le royaume infernal y est décrit comme s'étendant *sous* la terre — ce qui ne veut pas dire nécessairement *à l'intérieur* de la terre ; — tantôt on y arrive en traversant le fleuve océanique qui entoure le globe. Ulysse, en quittant l'île de Calypso, vogue manifestement vers l'Ouest ; cependant l'île Aiaè où il aborde est située, dit le poète (*Odyss.*, XII, 3-4) là où le soleil se lève et où l'aurore, née au matin, a « sa demeure et ses chœurs ». — Toute contradiction disparait, si on admet qu'Ulysse traverse l'Océan pour atteindre l'Hadès de l'autre côté de la terre, là où l'Occident devient l'Orient, — aux antipodes.

M. Warren établit que cette cosmologie a passé chez les Juifs, les Égyptiens, les Phéniciens, les Iraniens, les Hindous, les Arabes, les Chinois. Nous ne pouvons le suivre dans le détail de sa démonstration. On admet, du reste, généralement, que la plupart de ces peuples ont emprunté à la Chaldée non seulement les figures du zodiaque et la carte du ciel, mais encore des institutions que même le renversement de la théorie géocentrique par les découvertes de Copernic n'a pas réussi à abolir dans notre propre civilisation, par exemple l'application du système duodécimal aux divisions du temps, le caractère septénaire de la semaine, etc. Il faut rendre cette justice à l'auteur qu'il serre la question de près et que, sur ce terrain, ses interprétations sont en général aussi ingénieuses que suggestives. Ce n'est pas, toutefois, qu'il n'y ait

certaines réserves à faire sur sa méthode et sur une partie de ses conclusions. S'il est fondé à critiquer les commentateurs qui, devant les contradictions apparentes de certains textes antiques, se tirent d'affaire, en accusant les auteurs de superficialité ou d'inconséquence, ne verse-t-il pas dans le défaut contraire, lorsqu'il prétend supprimer ces contradictions en y appliquant sa propre logique? Le système cosmologique qu'il nous présente comme un tout bien ordonné a dû se développer graduellement. En Chaldée, aussi bien qu'ailleurs, cette conception du cosmos a dû se heurter à d'autres théories, moins scientifiques sans doute, mais qu'elle n'a pas fait disparaître du jour au lendemain et avec lesquelles elle a dû plus d'une fois conclure des compromis. L'histoire des religions prouve surabondamment que des traditions contradictoires peuvent parfaitement coïncider chez un même peuple, voire dans une même vue d'ensemble: un des exemples les plus connus est dans les idées que les Égyptiens se formaient de l'âme et de la vie future.

M. Warren se donne beaucoup de mal pour réconcilier avec son point de vue les traditions portant que la terre est un disque ou du moins un bloc plus ou moins discoïde, borné au nord par une protubérance derrière laquelle le soleil repasse chaque jour, du couchant au levant, — ou encore, que l'univers est un grand arbre dont la terre constitue soit le tronc, soit les racines et dont les étoiles sont des fruits; les nuages, des rameaux. Lui-même constate partout des traces de ces conceptions. Pourquoi vouloir absolument ramener à l'axe du cosmos le frêne Yggdrasil des Scandinaves ou le pont Chinvat des Perses; aux sphères concentriques de la cosmologie chaldéenne la forme cubique ou rectangulaire de l'univers égyptien, et à une pyramide invertie le Schéol de la Bible?

L'auteur me paraît insister un peu trop sur la forme pyramidale que, chez les Chaldéens, il assigne à l'image de la terre et de la « contre-terre ». Je sais bien que les temples étagés de la Babylonie sont parfois représentés comme construits à l'imitation de la terre; mais on peut se demander s'il n'y avait pas là une exagération d'image. Ce qui est vrai — et il a raison de le faire ressortir — c'est que les Chaldéens regardaient l'hémisphère terrestre comme une montagne *plus ou moins* étagée, dont la cime se trouvait au Nord de leur pays. Il en résultait naturellement que, pour eux, le fleuve Océan se trouvait au Sud, ainsi que la route du monde souterrain — ou plutôt *antipodal*, selon l'heureuse expression de l'auteur.

Où je ne puis absolument plus le suivre, c'est lorsqu'il entasse hypothèse sur hypothèse en vue de retrouver le berceau de l'astronomie chaldéenne. Que la Babylonie l'ait héritée des Sumériens, de nombreux assyriologues l'affirment avec compétence. Mais rien ne permet de supposer que ce peuple encore mystérieux — qu'il soit ou non de sang touranien, — ait inventé et développé son système cosmogonique ailleurs que dans le bassin de l'Euphrate. M. Warren pose en principe que le zodiaque *a dû* être constitué dans un âge où « les signes correspondaient avec leurs constellations ». Cette coïncidence astronomique s'est produite pour la dernière fois, par suite de la précession équinoxiale, autour de l'an 277 avant notre ère, et, comme l'histoire nous apprend que le zodiaque était en usage pendant de nombreux siècles antérieurs, il faut bien en reporter l'invention au début de la révolution précédente, c'est-à-dire à quelque 26.000 ans plus tôt.

Passe pour l'hypothèse ; ce n'est qu'une de plus parmi toutes celles qui ont été produites dans cet ordre d'idées. Mais l'auteur va plus loin, quand il veut nous persuader que « cette unique, largement répandue, presque œcuménique, conception pré-babylonienne de l'Univers » a été formée dans une région « à égale distance de l'Inde, de la Babylonie et de l'Égypte ;... où l'on peut étudier sans interruption les mouvements des corps célestes dans leur révolution quotidienne, où le soleil n'a qu'un lever et qu'un coucher pendant toute l'année ; où le pôle coïncide à peu près avec le zénith; ...où n'a jamais surgi le problème de l'identité entre l'étoile du soir et celle du matin ;...où l'on n'éprouve plus de difficulté à constater la sphéricité de la terre, l'inclinaison de son axe, l'origine de la clarté lunaire, la cause des éclipses, etc. », — en un mot : dans « la région dont le centre est le pôle arctique et dont la limite est le cercle arctique ». — Là devait être le Paradis terrestre de la tradition et M. Warren ne semble pas peu fier de l'avoir retrouvé.

Sans doute, ce n'est pas précisément ce que Peary ou même Cook prétendent y avoir récemment rencontré. Si c'est des pôles que proviennent, comme le croit M. Warren, la flore et la faune du globe entier, y compris le genre humain, il faudra, pour qu'il devienne possible d'y supposer une culture d'esprit comme celle que représente l'invention du zodiaque, remonter, non pas à quelque 27.000 ans, mais à l'époque où la géologie y a constaté l'existence d'un climat tempéré, tropical ou sub-tropical, c'est-à-dire à l'âge tertiaire, il y a peut-être des milliers de siècles. Et ce sont les hommes ou plutôt les anthropopithèques, encore condamnés, pour de nombreux millénaires, à la

simple utilisation de cailloux éclatés, qui auraient inventé ce que M. Warren proclame lui-même « l'héritage scientifique le plus précieux, sinon le plus ancien de la race humaine — la découverte peut-être la plus difficile réalisée jusqu'ici dans l'astronomie » ! En admettant même que, dans ce coin du monde alors si favorisé, aurait pu se développer prématurément une avant-garde de l'évolution humaine, les générations, que l'anthropologie, à défaut de l'histoire, nous montre partout à l'aurore de la civilisation, n'auraient été capables ni de comprendre, ni de transmettre une conception aussi avancée des mouvements célestes, même si elles l'avaient reçue par contact ou par héritage.

L'auteur n'est pas le premier venu. Ancien président de l'Université de Boston, c'est un esprit averti, un érudit sérieux, un philologue au courant des langues orientales, versé dans la littérature d'un sujet dont l'étude, déclare-t-il, a été pour lui « pendant plus de trois décades, un devoir et un plaisir », professant d'ailleurs une foi sereine dans la valeur de ses conclusions particulières. Cependant, il reconnaît que le progrès en est lent dans le monde de l'érudition. Il n'y a pas lieu d'en être surpris.

Goblet d'Alviella.

Félix Lacôte. — **Essai sur Gunâdhya et la Brhatkathâ**, suivi du texte inédit des chapitres xxvii à xxx du *Nepâla Mâhâtmya*, 8° (xv et 335 pages). — Paris, Leroux, 1908.

« Faire l'histoire des contes, dans l'Inde, ce serait, pour une large part, faire l'histoire de la pensée, des religions et des mœurs ». Ainsi s'exprime M. F. Lacôte dans l'avant-propos de son livre. Qu'un savant, après avoir passé plusieurs années de sa vie à explorer une province de la littérature populaire, s'exagère quelque peu l'importance des découvertes qu'il y a faites, c'est bien excusable. En tout cas, personne ne disconviendra que les contes et les fables de l'Inde ne nous renseignent abondamment sur le milieu en somme très varié et très animé dans lequel les religions se sont développées et ont lutté pour l'existence. Quelle place les diverses croyances et pratiques ont prise dans l'estime des populations et dans la vie journalière, nous l'y constatons beaucoup mieux que dans les traités des théologiens. Ascètes et brah-

manes, bouddhistes et jainas, dévots et raisonneurs sont là en perpétuel contact les uns avec les autres. Comme d'ailleurs, dans cette Inde si friande d'histoires, les récits s'adaptent sans cesse au goût et aux habitudes des nouvelles générations, leurs successifs avatars sont autant de témoins des variations qui se produisent dans l'esprit et dans les tendances du public. On comprendra donc que nous parlions avec quelque détail d'un ouvrage qui éclaire de la manière la plus heureuse, dans sa formation et dans son histoire, un groupe important de contes populaires.

Disons tout de suite qu'au filon si habilement exploité par M. Lacôte ne s'attache nullement le même genre d'intérêt qu'ont éveillé, par exemple, les Jâtakas bouddhiques et le Pancatantra. La littérature comparée n'a pas grand'chose à glaner dans les collections de récits qui sont issues de l'œuvre probablement perdue du vieux Guṇâḍhya. Celle-ci est foncièrement hindoue; locale de caractère, elle ne se prêtait guère à voyager de pays en pays. En revanche, les lecteurs que captivent les questions de littérature générale, pourront, à l'aide du livre de M. L., apprendre par quelle suite de transformations un roman a fini par n'être plus qu'une collection de récits hétérogènes.

L'œuvre originale était une sorte d'épopée bourgeoise et fantastique, écrite en un dialecte populaire et probablement en prose. M. L. penche à la dater du IIIe siècle après Jésus-Christ. Elle n'est plus représentée pour nous que par des versions notablement plus récentes, dont les seules utilisables sont, pour le moment : 1° Le *Bṛhatkathâ-çlokasaṃgraha*, retrouvé en partie, il n'y a pas longtemps, dans des manuscrits d'origine népalaise[1]; 2° La *Bṛhatkathâ-mañjarî*, de Ksemendra, découverte par Bühler, dans le Cachemire, en 1871[2]; 3° Le *Kathâsaritsâgara*, de Somadeva, une œuvre du XIIe siècle, cachemirienne elle aussi, et bien connue par l'édition de Brockhaus et la traduction anglaise de C. H. Tawney.

Voulant établir le caractère de l'original perdu, M. L. a commencé par confronter soigneusement les deux collections cachemiriennes, de manière à reconstituer leur source commune, qu'il appelle l'*abrégé cachemirien*. Il compare les résultats ainsi obtenus à la version népalaise et retrouve, par cette voie, le plan et les matières de la Bṛhatkathâ primitive. Les analyses très complètes qu'il a données, particulièrement

1) M. Lacôte a commencé la publication de cet ouvrage (Leroux, 1908).
2) Elle a été publiée dans la *Kâvyamâlâ*, en 1901.

du Kathâsaritsâgara (p. 67-111) et du Çlokasangraha (p. 152-195), garderont leur utilité, même s'il était démontré que les conclusions auxquelles elles servent de base ne sont point toujours justifiées. Comme les résumés que M. Jacobi a faits du Mahâbhârata et du Râmâyana, celui du Saurapurâna, dû à M. Jahn, ou les sommaires mis par M. Senart en tête des trois volumes de son édition du Mahâvastu, ces tables détaillées faciliteront beaucoup les recherches ultérieures. Il est à souhaiter que cet exemple soit généralement suivi, au moins pour les ouvrages dont le contenu est composite.

Cette restitution d'un vieux monument, faite à l'aide d'un livre qui l'a peut-être reproduit avec une fidélité relative, mais qui n'existe plus qu'en partie, — et de recueils d'un tout autre genre, il est vrai, mais qui ont du moins utilisé les matériaux primitifs, — comporte bien des hypothèses et laisse prise à plus d'une incertitude. Comme, cependant, les résultats auxquels M. L. est parvenu, après une critique approfondie des documents et des témoignages, ont un cachet incontestable de simplicité et de vraisemblance, on peut les considérer comme valables, au moins pour l'essentiel. Je les résume rapidement.

Gunâdhya a réellement existé. Il vivait probablement au commencement du IIIe siècle de notre ère. Il connaît particulièrement la région de Kauçâmbî et d'Ujjayinî ; mais il semble avoir voyagé dans une grande partie de l'Inde. Il a écrit en paiçâcî, une langue que M. L. regarde comme du sanscrit déformé par des populations anaryennes établies au N. O. de l'Inde, non loin du Cachemire. C'est Gunâdhya qui a donné à ce patois une existence littéraire.

Comment Naravâhanadatta devint empereur des Vidyâdharas et comment il fit tant de brillantes conquêtes, tel était le sujet de la Brhatkathâ. Les Vidyâdharas sont un peuple d'êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, que l'auteur, comme d'ailleurs le Mahâbhârata, localise dans l'Himâlaya. S'il les a choisis pour héros, c'est qu'ils ne sont pas uniformément heureux comme les dieux, ou toujours misérables comme les hommes ; un mélange de félicités et d'infortunes, de vertus et de vices, joint à une puissance miraculeuse illimitée, voilà de quoi faire des récits variés et captivants, selon le goût des lecteurs de l'Inde. Naravâhanadatta passe par les vicissitudes les plus étranges ; il apprend à connaître toute espèce de milieux ; autant d'épreuves qu'il lui faut subir avant d'arriver à la haute destinée qui lui est promise. Comme nous avons affaire à un roman, et non à une épopée, les aventures de ce héros sont surtout amoureuses. Il est même fort probable

que la plupart des livres avaient chacun pour centre une des nombreuses épouses de Naravâhanadatta.

Gunâdhya a tiré ce personnage de son imagination. Chose curieuse, il a voulu qu'il fût le fils d'un prince illustre, Udayana, le roi des Vatsas[1] que de vieilles légendes mêlaient intimement à la vie du Bouddha, et qui devait être quelques siècles après Gunâdhya, une des figures favorites du théâtre classique. M. L. pense que le roman s'ouvrait par l'histoire détaillée de l'enfance et des amours d'Udayana.

Comme bien d'autres œuvres écrites à l'origine dans un dialecte populaire, la Brhatkathâ fut traduite en sanscrit, quand le sanscrit devint le véhicule attitré de la production littéraire. Ainsi virent le jour, entre autres, les deux versions népalaise et cachemirienne qui ont aidé M. L. à reconstituer l'œuvre de Gunâdhya. Encore la représentent-elles fort mal, puisque l'une d'elles, que l'on doit à Budhasvâmin, s'annonce par son titre comme un abrégé, et que, telle que nous la connaissons, elle correspond tout au plus au premier quart de l'ouvrage primitif. Du moins est-elle restée fidèle au plan, au contenu, à l'esprit de la Brhatkathâ en paiçâci. L'histoire de Naravâhanadatta est toujours l'élément principal, et les récits accessoires, relativement peu nombreux, ne sont pas trop artificiellement insérés dans ce cadre.

Il n'en est pas de même des deux collections cachemiriennes[2]. Les aventures du héros ne sont plus qu'un prétexte pour raconter des histoires à tout propos, et surtout hors de propos. Dans le « bouquet » arrangé par Ksemendra, les fleurs, ce sont les contes ; l'empereur des Vidyâdharas et ses conquêtes amoureuses ont fourni le fil qui les tient assemblées. Quant à Somadeva, il a voulu que son œuvre fût comme un océan où vinssent affluer tous les courants de la narration poétique : il a déversé dans cet immense réservoir tout ce qui, dans ce genre, lui paraissait mériter d'être conservé[3]. Le plan et le contenu sont maintenant bien différents de ce qu'ils étaient dans la Brhatkathâ primitive.

1) M. L. émet l'hypothèse que la Brhatkathâ fut composée pour être récitée dans les grandes fêtes populaires de Kauçâmbî et d'Ujjayinî. S'il en est ainsi, on comprend aisément que le romancier ait tenu à rattacher son récit à un héros très populaire dans cette région.

2) Ksemendra florissait au milieu du XIe siècle ; Somadeva est son cadet d'au moins 25 ans. Voir l'*Essai* de M. L., p. 145.

3) Ce caractère appartenait déjà à l'original cachemirien dont dérivent Ksemendra et Somadeva. Leurs deux recueils contiennent en effet des versions du Pancatantra et des 25 contes du Vampire, insérées en bloc.

Il est probable même que Somadeva n'a nullement cru devoir respecter la collection cachemirienne qui lui servait de base, comme à Kṣemendra[1]. En tout cas l'esprit de l'œuvre est profondément altéré. Comme M. L. l'a montré par des exemples décisifs, Somadeva a essayé de relever la condition sociale de plusieurs de ses personnages, et surtout il a pris à cœur de leur faire mieux observer les conventions du Dharma, fût-ce aux dépens de la vraisemblance psychologique et morale. Il est juste d'ajouter que cette infériorité est rachetée par un merveilleux talent de narration. En outre, Somadeva a sur Budhasvâmin le très grand avantage d'avoir laissé quelque chose de complet. Aussi est-ce son œuvre qui est demeurée populaire, et c'est par elle que le nom de Guṇâḍhya a surtout vécu dans la mémoire des lettrés.

Il se pourrait, en effet, que M. L. se soit exagéré l'influence exercée par Guṇâḍhya sur l'histoire de la littérature populaire dans l'Inde[2]. Que Guṇâḍhya ait été un écrivain remarquablement original, on l'admettra volontiers : il semble bien avoir créé pour l'Inde[3] le genre de roman auquel appartient sa Bṛhatkathâ. D'autre part, si c'est lui qui a fait de la paiçâci un dialecte littéraire, on ne peut pas dire que son ini-

1) Sur le rapport de son œuvre avec l'original qu'il a traduit, Somadeva s'est exprimé en trois çlokas qui ont été l'objet d'interprétations très divergentes. D'après M. L., le poète, après avoir protesté qu'il a suivi fidèlement le *mûla*, déclare avoir heureusement disposé « une portion de poème régulier » ; la part d'originalité qu'il revendiquerait ainsi, ce serait d'avoir donné aux livres 14 et 15 un caractère qui en ferait un kâvya, au sens technique de ce mot. Cette traduction est inadmissible. Un poète, même hindou, a-t-il pu, de propos délibéré, sacrifier l'unité de ton et limiter son effort artistique à deux livres sur dix-huit ? Somadeva a certainement voulu dire que, sans porter atteinte au fond ni à la saveur esthétique du récit, il a mieux « arrangé la partie (de l'œuvre) qui a le caractère d'un kâvya (c'est-à-dire d'un poème régulier, fidèle aux règles de l'unité du sujet et du ton).

2) M. L., p. 275, fait état de ce que Hemacandra donne l'histoire de Naravâhanadatta comme l'exemple typique du sous-genre bṛhatkathâ. Il est vrai, mais la portée de cette remarque a été d'avance fortement amoindrie par l'observation que les théoriciens ont multiplié souvent les rubriques pour tenir compte de minimes différences (p. 221).

3) Pour l'Inde, car, tout comme M. Peterson, M. Lacôte croit à l'influence des romans grecs. Il se pourrait, pense-t-il, que Guṇâḍhya eût emprunté à ces modèles l'idée qui sert de cadre à son histoire : des amants séparés qui se cherchent et ne sont réunis qu'après avoir passé par mille aventures. Il serait facile aussi de relever des traits de ressemblance entre la Bṛhatkathâ et les deux fameux romans latins, le *Satiricon* de Pétrone et les *Métamorphoses* d'Apulée.

tiative ait été bien féconde, ni même qu'elle ait tourné à l'avantage de son œuvre. Et comment croire qu'Udayana doive à la Bṛhatkathā d'être devenu un personnage populaire des contes et du théâtre[1] ? S'il en était ainsi, on ne s'expliquerait pas pourquoi Naravāhanadatta, le véritable héros de Guṇāḍhya a été si complètement oublié[2], et aussi le fidèle et ingénieux Gomukha, une figure qui pourtant se prêtait admirablement à la scène ? Non, la littérature bouddhique prouve qu'Udayana était resté vivant dans l'imagination populaire. C'est à la légende que Guṇāḍhya l'a emprunté, tout comme Harṣa, l'auteur de la Ratnavalī et de la Priyādarçikā. Rien ne prouve d'ailleurs que cette légende ait été spécifiquement bouddhiste. C'est pourtant le rôle assigné à Udayana dans la Bṛhatkathā qui a conduit M. L. à penser que, pour le fond de son récit, Guṇāḍhya s'est surtout inspiré de sources bouddhiques. On se demandera, en ce cas, comment il se fait qu'il ait laissé de côté l'histoire de Māgandiya dont l'antiquité nous est garantie par une allusion suffisamment claire du Sutta-Nipāta.

Ce sont-là moins des réserves que des objections. Il se peut qu'elles ne pèsent pas beaucoup en face des témoignages invoqués par l'auteur. A tout prendre, le livre de M. Lacôte est une intéressante et solide « contribution à l'histoire des Contes indiens ». Si c'est à un savant allemand, M. Hertel, que nous devrons bientôt de connaître dans tous leurs détails les destinées du Pancatantra, il est réjouissant de penser que c'est un savant français qui aura éclairé d'une vive lumière l'histoire, captivante elle aussi, de la Bṛhatkathā et de ses dérivés.

PAUL OLTRAMARE.

LUDWIG HARALD SCHÜTZ. — **Die Hohe Lehre des Confucius.** J. St. Goar. Frankfurt a./M., 1909. Gr. 8° de 64 p.

Dans cette brochure d'une très belle typographie, l'auteur, d'après

1) Un commentateur de la Sānkhya-Kārikā, désireux de faire comprendre comment le « corps subtil » peut être tour à tour homme, bête ou arbre, le compare à l'acteur qui représente tantôt Rāma à la hache, tantôt Yudhishṭhira, tantôt le roi des Vatsas.

2) J'ajoute que Budhasvāmin a supprimé la partie du roman relative à Udayana, et conservé celle où Naravāhanadatta joue un rôle. Cela n'a pas empêché le premier d'être aussi populaire que son prétendu fils l'est peu.

sa préface, s'est proposé de dissiper les nuages qui enveloppent encore pour le grand public Confucius et la civilisation chinoise.

Il fait graviter toutes ses remarques autour du premier chapitre du « Ta Hio » ou « La Grande Étude » dont il donne, outre le texte chinois d'après le « Museum Sinicum » de Bayer, le texte avec commentaires de l'édition de Chang-haï. Le choix du « Ta-Hio » est excellent, car cette œuvre renferme la substance des principes de morale sociale de Confucius.

Cependant on peut regretter que le Dr H. S. au lieu de donner simplement une bonne traduction en prose d'après Legge, ait cru devoir traduire en vers allemands une œuvre dont l'original est en prose. Je veux bien que la prose chinoise soit très harmonieuse, mais mieux vaut peut-être, dans une traduction, sacrifier cette harmonie à la fidélité. Le plan de l'ouvrage est le suivant : Biographie sommaire de Confucius. — Traduction de quelques extraits du « Louen-yu » ou Entretiens de Confucius. — L'origine des Chinois. — La civilisation chinoise avant Confucius. — Relations de la Chine avec l'Europe. — Le langage chinois; les quatre tons; l'écriture chinoise. — Les « classiliques » chinois rangés par catégories. — Le « Ta-hio », traduction littérale et en vers. — Notes bibliographiques. — Textes chinois.

Tous ces chapitres admettent sans critique beaucoup de faits souvent fort contestables, et cela, avec un appareil scientifique qui peut en imposer au grand public. Qu'il me suffise de dire qu'à la page 12, l'auteur explique l'appellation « Kong-fou-tse » du Sage par « der erhabene Pfau », « le « sublime paon ». Plus loin, en note au bas de la page 33, il est parlé d'un certain Lapon « Rasthe » qui aurait, dans une conversation avec le roi de Siam reconnu la parenté d'un mot siamois avec un mot lapon, ce qui justifie, aux yeux de l'auteur, la parenté du langage lapon et du siamois.

Huit reproductions de gravures d'Helman (d'après les Dessins originaux de la Chine envoyés à Paris par le P. Amyot, 1782) viennent fort heureusement illustrer ce texte aride, en mettant sous les yeux du lecteur les épisodes les plus célèbres de la vie de Confucius.

C. Blanchet.

HUGO GRESSMANN. — **Palaestinas Erdgeruch in der israelitischen Religion.** — Berlin, Curtius, 1909, 93 pages, 1 mk. 80.

Cette brochure ne contient pas, comme le titre pourrait le faire supposer, une étude sur les traits spécifiquement palestiniens de la religion israélite par opposition aux éléments qui portent la marque du désert ou à ceux qui proviennent du fonds commun de l'ancienne culture orientale, ou encore à ceux qui ont un caractère universel, humain. Le sujet traité par M. Gressmann est plutôt l'utilité de la connaissance de la Palestine moderne, et en général de l'Orient actuel, de ses habitants et de son climat, pour l'intelligence de l'ancienne religion d'Israël.

L'Orient est éminemment conservateur. Dans ce vieux sol les croyances et les coutumes les plus primitives se perpétuent avec une surprenante ténacité. Dans la religion populaire de la Palestine actuelle on découvre, encore vivants, des éléments qui entraient dans la constitution de la mentalité religieuse d'Israël aux premiers âges de son histoire. Plus d'un trait isolé des vieux récits hébreux, que le lecteur non averti était tenté de prendre pour une métaphore de poète ou pour un détail fortuit et sans portée, se révèle à qui connaît l'Orient comme le témoin de tout un groupe de croyances populaires traditionnelles ayant existé dans l'ancien Israël comme dans la Syrie d'aujourd'hui.

Pour tirer un pareil profit de l'étude de la Palestine actuelle, il faut — cela va de soi — s'écarter des itinéraires tracés par Bädeker, il faut pénétrer dans l'intimité des bédouins et des fellahs, ce qui n'est pas facile. Mais ce travail peut être singulièrement fructueux. C'est ce que M. Gressmann, après MM. Curtiss, Dalman et bien d'autres, montre par quelques exemples.

La couleur bleue que l'on donnait avec prédilection aux bijoux, aux amulettes, aux tentures sacrées était, comme l'atteste la croyance des Juifs de la Palestine actuelle, un préservatif contre le « mauvais œil », les peuples dont les yeux sont de couleur foncée attribuant une influence néfaste aux yeux bleus.

Le geste d'Ezéchias déployant dans le temple la lettre injurieuse du roi d'Assyrie (2 Rois 19, 14) et la promesse du prophète déclarant que les eunuques qui observeront le sabbat auront un monument et un nom dans la maison et dans les murs de Yahvéh (Es. 56, 5) s'éclairent

dès qu'on les rapproche des moyens qu'emploient les Palestiniens actuels pour faire en sorte que Dieu ou les saints n'oublient pas leurs requêtes : morceaux de papier glissés dans les fentes du mur du Temple, clous plantés dans les parois du sanctuaire. M. Gressmann aurait pu signaler aussi les lettres que les Juifs adressent aux patriarches et qu'ils leur font parvenir en les jetant dans un trou pratiqué sous une marche de l'escalier de la mosquée de Hébron : la crypte de cette mosquée doit, on le sait, abriter les tombeaux des pères[1].

Il insiste naturellement aussi sur les analogies frappantes que présente le culte rendu aux saints ou *ouélis* dans l'Orient actuel avec les formes anciennes de la religion de Yahvéh, sur les ressemblances des derviches avec les anciens prophètes.

En terminant cette première partie de son exposé, il fait remarquer avec raison que ce qui s'est maintenu immuable en Orient et ce qu'on peut, par conséquent, espérer éclairer par l'étude de la Palestine moderne, ce ne sont pas les formes religieuses supérieures — la foi des grands prophètes par exemple —, mais les stades inférieurs du développement, la religion populaire. Le monothéisme, en particulier, ne saurait s'expliquer, comme l'avait cru Renan, par l'impression produite sur l'âme du nomade par le spectacle du désert. L'histoire de l'Islam et l'observation des bédouins du présent nous apprennent que le désert porte ses habitants à l'athéisme bien plutôt qu'à l'adoration méditative d'un Dieu suprême. « Par ses origines le monothéisme n'est ni une religion populaire, ni une religion naturiste; c'est toujours le fait d'un grand homme » (p. 47).

Dans une seconde partie, M. Gressmann traite des phénomènes naturels qui caractérisent le climat de la région palestinienne et qui ont joué un rôle dans la conception que les anciens Israélites se sont faite de Dieu : le vent d'Est, brûlant en été, glacial en hiver, le tremblement de terre, l'orage, le torrent, l'éruption volcanique, la pluie fertilisante, les arbres fruitiers, les sources, le soleil.

Il conclut que Yahvéh n'était pas pour l'ancien Israël le Dieu de tout l'Univers, mais en première ligne de certains phénomènes, spécialement de phénomènes effrayants, que la religion d'Israël, comme les autres, dépendait donc en quelque mesure du pays et du climat, mais

1) M. F. Macler a reproduit quelques-unes de ces missives : *Correspondance épistolaire avec le ciel* (extrait de la *Revue des traditions populaires*), Paris, Leroux, 1895, p. 8-15.

que, d'autre part, Yahvéh n'était pas *identifié* avec une force naturelle quelconque, qu'il en était regardé comme la cause : la preuve c'est qu'il était mis en rapport avec *plusieurs* phénomènes très différents.

Nous n'aurions que quelques réserves de détail à faire à ce suggestif exposé. Nous ne sommes pas convaincu, par exemple, que la sainteté des montagnes ait nécessairement pour origine le culte d'une divinité céleste, que la Pâque fût primitivement un sacrifice de fondation, que la présence de sépultures de héros ou d'ancêtres dans les sanctuaires palestiniens s'explique par le simple fait que le peuple jugeait ses grands hommes dignes de résider auprès de Dieu après leur mort. Mais ce n'est pas le lieu d'insister sur ces détails. La brochure de M. Gressmann est destinée au grand public ; et elle lui donne ce qu'il importait de lui donner : un aperçu clair et précis, sous une forme attrayante et colorée, des contributions que l'étude de l'Orient actuel, cette source d'information généralement mal connue, apporte à l'intelligence de l'ancienne religion israélite.

Adolphe Lods.

V. Chauvin. — **Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes**, t. XI, Mahomet. — Liège, Vaillant-Caramane ; Leipzig, Harassowitz, 1909, 255 p. in-8, 8 francs.

Tous les orientalistes sont heureux de voir M. Chauvin poursuivre l'œuvre colossale qu'il a entreprise : le présent fascicule est consacré à ce qui regarde la personne de Moḥammed. Réunir tout ce qui a été dit sur lui jusque dans les abrégés élémentaires d'histoire n'est pas possible : à mon avis, M. Chauvin a été aussi loin qu'on pouvait le faire. Il sera plus facile de mentionner ce qui manque à ce recueil que d'énumérer ce qui s'y trouve : encore les additions ne sont pas d'une importance capitale. Puisque l'auteur mentionne (et avec raison) les éditions orientales, il eût été bon d'indiquer au n° 5, p. 7, l'édition d'Abou 'l-féda publiée au Qaire[1], où la biographie du Prophète occupe les pages 109-154 du tome I. De même n° 25, p. 11, pour Ibn al Athir, il en existe une édition du Qaire[2] ; le t. II, p. 2-153 contient la vie de

1) 4 vol. in-4, 1325 hég.
2) 12 vol. in-4, 1302 hég.

Mohammed. Des extraits ont été donnés par Abd er Rahman[1], n° 169. P. 46-47; il faut ajouter qu'une édition de la *Sirat er Rasoul* a été publiée à Boulaq[2] et que des extraits de cette histoire se trouvent dans la Chrestomathie de Guirgass et Rosen[3] et dans celle de Wright[4]. N° 434, p. 138; il eût été bon de citer aussi un autre ouvrage de Wellhausen : *Muhammed in Medina*[5] d'après le *Kitâb el Maghâzi* d'El Ouaqidi : un chapitre de ce dernier ouvrage sur la bataille de Badr se trouve dans la chrestomathie de Guirgass et Rosen (p. 124-153). N° 240, p. 59, des extraits de Mas'oudi, sur la vie du Prophète sont donnés dans les *Lectures* d'Abd er Rahman (p. 20-26). N° 655, p. 185, on peut indiquer pour le *De Viris pontificum* de Platina, l'édition de Louvain[6] où ce qui a trait à Mohammed se trouve à la page 69.

Je ne m'explique pas pourquoi, du moment que des historiens arabes comme Tabari, Abou 'l-féda, Ibn al Athir etc. sont nommés, d'autres sont passés sous silence : ainsi Ed Diarbakri[7], Ibn el Ouardi[8], Ibrahim el Barrâdi[9], Ech Chemakhi[10] etc. ; on peut ajouter aux ouvrages populaires Baskerville et Yonasani Kayi'zi, *Sketch of the life of Mahomet* (en luganda)[11] ; aux ouvrages cités dans la première partie, Wright, *Early Christianity in Arabia*, p. 152-189[12], Lane Poole, *Studies in a mosque*[13], p. 34-85.

Dans la seconde partie (Travaux antérieurs à 1810) il y a à mentionner la biographie de Mohammed donnée au XVIIIe siècle, dans la Lettre d'un missionnaire de Syrie[14].

La troisième partie est consacrée aux Dissertations sur quelques questions spéciales. Comme les sujets traités sont légendaires, il eût

1) *Lectures choisies*, IIIe période, Alger, 1906, in-12, p. 26-33.

2) 3 v, in-4, 1295 hég.

3) *Arabskaia Khrestomatiia*, S. Pétersbourg, 1876, in-8, p. 100-124.

4) *An arabic reading book*, Londres, 1870, in-8, p. 21-34.

5) Berlin, 1882, in-8.

6) 1 vol. in f°, 1572.

7) *Tarikh el Khamis*, Le Qaire, 1302 hég., 2 v. in-4, t. I, p. 290-565; t. II, p. 1-221.

8) *Tarikh*, 2 v. in-8. Le Qaire, 1285 hég., t. I, p. 96-140.

9) *Kitâb el Djaoudher*, Constantine, 1302 hég., p. 13-38.

10) *Kitâb es Siar*, Constantine, s. d., p. 4-14.

11) Londres, 1896, in-12.

12) Londres, 1855, in-8.

13) Londres, 1893, in-8.

14) *Lettres édifiantes*, t. I, Orléans, 1875, grand in-8, p. 150-151.

mieux valu la joindre à la suivante : Légende occidentale de Mahomet. Je signalerai quelques additions : P. 206, Miracle de la lune. Il en existe un récit en aljamiado publié par Robles [1].

P. 206-208. L'ascension. Un récit en aljamiado est donné dans le même ouvrage de Robles, p. 269-299. Le poème souahili sur ce sujet publié et traduit par Büttner se trouve aussi dans son *Anthologie aus der Suaheli-Litteratur* [2]. Texte p. 31-51, trad. p. 31-51.

P. 208. Mort de Mahomet, cf. une légende en aljamiado (Robles, *op. laud.*, t. II, p. 357-388 ; et un poème souahili (Büttner, *op. laud.*, texte p. 53-75, trad. p. 51-73).

P. 209. Naissance : cf. un récit en aljamiado (Robles, *op. laud.*, t. II, p. 27-96) [3].

J'ajouterai que la chrestomathie d'Arnold contient un certain nombre de paroles attribuées à Moḥammed [4]. Pour la note 1, p. 214, sur le tombeau suspendu du Prophète, on peut citer parmi ceux qui y ont cru ou qui y ont fait allusion, Marlowe, *Tamburlaine*, Part. II, acte I, sc. 2 ; Jean Thénaud, *Voyage d'outre-mer* [5], p. 40 ; Linschoten, t. I, p. 37 [6] ; Mme de Sévigné, Lettres à Mme de Grignan, du 12 janvier 1674 ; le roman portugais des aventures de D. Pedro [7] ; Tully, dans son *Voyage à Tripoli*, t. II, p. 31 [8]. Cette légende avait été combattue de bonne heure par Varthema [9] et par P. Lucas [10].

De nouveau, tous nos remerciements à M. Chauvin pour ce nouveau volume.

René Basset.

1) *Leyendas moriscas*, 3 vol. pet. in-8, Madrid, 1885-1886, t. II, p. 259-265.

2) Berlin, 1894, 2 part. in-8.

3) On trouve encore dans ce recueil d'autres légendes sur Moḥammed : *Batalla de Alazyau y las de Meca contra el profeta Mahoma*, p. 231-256 ; *Leyenda de Guara alhochorati*, p. 299-321 ; *Leyenda de Mahoma y Alharits*, p. 323-355.

4) *Arabica Chrestomathia*, Halle, 1853, 2 vol. in-8, t. I, p. 14-24.

5) Ed. Schefer, Paris, 1884, in-8.

6) *The voyages of John Huyghen van Linschoten*, ed. Burnell et Tiele, Londres, 1885, in-8.

7) *Verdadeira historia do Infante D. Pedro de Portugal*, Lisbonne, 1885, in-8, p. 8.

8) Trad. Mac Carthy, Paris, 1819, 2 v. in-8.

9) *Voyages*, trad. Balarin de Raconis, Paris, 1888, in-8, p. 31.

10) *Voyage .... fait en 1714*, Rouen, 3 v. 12, t. II, l. IV, p. 165.

CH. GUIGNEBERT. — **La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome.** — Paris, Nourry, 1909; in-8, XIV-391 p., 6 fr.

L'auteur ne dissimule pas sa sympathie pour les méthodes expérimentées par MM. S. Reinach, J. M. Robertson, W. B. Smith. Il a néanmoins la prudence de ne pas reléguer dans le mythe la personnalité de Pierre ou de Jésus.

Le titre même de l'ouvrage indique sa division. Les conclusions de la première partie sont très solidement établies. L'autorité de saint Pierre était d'un caractère tout personnel. Il ne fut jamais que *primus inter pares*, non point *primus ante omnes*. La célèbre parole : « Tu es Pierre... » (Mt. XVIII, 18 s.), postérieure à la tradition évangélique la plus ancienne et encore inconnue de Luc, n'a pu être prononcée par Jésus.

Pour M. G., tout le passage Mt. XVIII, 17-19 constitue à lui seul la dernière couche rédactionnelle de l'évangile de Matthieu et nous reporte assez avant déjà dans le second siècle. N'aurait-on pas avantage à distinguer le verset 17, qu'a pu écrire le rédacteur principal du premier évangile, et les deux versets suivants, dont la date serait plus basse ? — Dans la parole : « Raffermis tes frères » que le Christ lucanien adresse à Simon (L. XXII, 32), il parait sage de ne voir, avec M. Guignebert, qu'une anticipation pseudo-prophétique du rôle joué par Pierre après la Passion, non point un dire authentique de Jésus, ni une sentence ayant l'ampleur du « Tu es Pierre ». Il est possible que Jean, XXI, 15 ss., soit à rapprocher de L., XXII, 32 plutôt que de Mt., XVIII, 18. En revanche, semble-t-il bien sûr que la métaphore de « bâtir », dans la sentence de Matthieu, soit empruntée directement à Paul (p. 44) ? Il est « évident que le mot *pierre* appelait pour ainsi dire cette image » : l'auteur lui-même atténue de la sorte la portée de son assertion.

Se pourrait-il que, sous le nom de Marc et de Mathieu, Papias eût désigné autre chose (p. 20, n. 1) que nos évangiles actuels, déjà constitués de son temps ? On a quelque peine à le croire. Si Papias voulait parler seulement d'une des sources de ces évangiles, il s'exprimait assez mal et pouvait bien s'assurer qu'il ne serait pas compris. La dissertation que J. Weiss a consacrée à ce point dans son ouvrage sur « l'évangile le plus ancien », me paraît, je l'avoue, décisive.

La discussion des traditions et légendes relatives à la venue de

Pierre à Rome est menée de bout en bout par l'auteur avec la clarté dont il est coutumier. Ce n'est pas ici mince mérite. M. Guignebert se meut avec aisance au milieu des données fort complexes et trop souvent contradictoires que son érudition très riche et très alerte lui fournit. Sa critique pénétrante s'exerce impitoyablement sur les légendes relatives à Simon le Magicien, à la sépulture de Pierre ou aux souvenirs archéologiques de son séjour à Rome. L'auteur le remarque avec justesse : « La tradition de la venue de Pierre à Rome ne peut trouver aucune confirmation dans l'histoire de Simon le Magicien » (p. 257). Sous le nom de ce personnage, Paul lui-même était-il visé, dans l'écrit qui se trouve à la base des Pseudo-Clémentines? M. G. le pense, mais je n'oserais l'affirmer. On doit, du moins, le reconnaître : bon nombre de traits appliqués au Magicien paraissent empruntés à la figure de Paul; ceux qui les ont transportés à Simon ne devaient pas nourrir à l'égard du grand apôtre des sentiments très bienveillants.

Faut-il, allant beaucoup plus loin, attribuer à la rivalité entre les partisans judéo-chrétiens de Pierre et les disciples hellénisants de Paul, l'origine même de la tradition relative à la venue et au martyre de Pierre à Rome? Serait-elle née, comme le suppose l'auteur, du désir de rendre aussi rigoureux que possible le parallélisme entre les deux apôtres (p. 374, 288)? Il sera permis de faire, sur ce point, les plus expresses réserves.

Sans aucun doute, la venue de Pierre à Rome n'est pas antérieure à la date de l'Épître aux Romains, et a difficilement précédé l'arrivée de Paul dans la Ville. Mais elle peut l'avoir suivie. Le silence des Actes n'établit pas le contraire. Luc, — je veux dire l'auteur désigné sous ce nom, — se tait bien sur le martyre de Paul lui-même : c'est qu'en l'amenant jusque dans la capitale de l'empire, il a achevé de remplir son programme. — On ne peut prendre à la lettre les expressions d'Irénée sur la fondation de l'église de Rome par Pierre et par Paul, puisqu'une communauté chrétienne y existait avant l'arrivée même de Paul. Ces paroles attestent néanmoins une croyance fort ancienne au séjour plus ou moins long de Pierre dans la Ville.

Il est indiscutable que la lettre de Clément Romain ne constitue pas un témoignage de la venue de Pierre à Rome[1], et l'authenticité de la

1) Cf. dans cette *Revue*, 1909, I, p. 122. — M. Hemmer lui-même ne fait pas sur ce point toutes les réserves souhaitables (*Les PP. Apostoliques*, II, p. XLVII, Paris, 1909).

Ia Petri ne saurait se soutenir. Mais le rédacteur de cette épître, vers le début du second siècle, croyait à un séjour romain de saint Pierre. Il reste, en effet, bien douteux que l'expression de Babylone (I Petr., v, 13) désigne la Babylone de l'Euphrate ou la Babylone du Nil, un certain poste fortifié sur l'emplacement du vieux Caire. L'auteur de la lettre apocryphe « a dû l'écrire en un temps où les chrétiens désignaient couramment Rome par le nom de Babylone » (p. 184). Si cela est, rien ne paraît mieux recommandé que de continuer à interpréter Babylone par Rome, dans le passage en question.

Pierre a subi le martyre quelque part. C'est incontesté. Or toutes les églises se taisent sur le martyre de Pierre hors de Rome, pas une, à part celle de Rome, n'en réclame pour elle l'honneur. Dans les balances de la critique, leur silence ne pèserait-il pas d'un poids aussi lourd que le silence de Justin sur le séjour romain de Pierre ?

Pour n'être pas tout à fait gagné à certaines conclusions, dont l'importance, en définitive, reste secondaire et que l'auteur présente lui-même comme purement hypothétiques, on ne saurait méconnaître combien les analyses si minutieuses et les discussions si habiles qui font l'intérêt soutenu de cet ouvrage, auront contribué à tirer au clair des questions fort embrouillées. Quant à la thèse capitale de la primauté de Pierre, l'auteur en a su traiter d'une façon qui devrait satisfaire les plus difficiles.

La bibliographie est tout à fait à jour.

F. Nicolardot.

Louis Davillé. — **Leibniz historien.** *Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz.* Un vol. in-8° de XII et 798 pages. — Paris, Félix Alcan, 1909 (*Collection historique des grands philosophes*).

Le beau volume que M. Davillé consacre à Leibniz historien est aussi intéressant et instructif par la nature du sujet que par la façon dont celui-ci est traité. La gloire de Leibniz philosophe et mathématicien a fait tort d'une façon générale, à sa réputation d'historien. Tout le monde sait que l'illustre penseur a écrit les « Nouveaux essais », qu'il a polémisé avec Newton sur des questions mathématiques, avec Bossuet sur des questions religieuses, mais la plupart des gens instruits ignorent

jusqu'à l'existence des *Annales imperii* ou du *Codex diplomaticus*. Le livre de M. Davillé vient donc combler une lacune, en nous restituant la physionomie authentique de Leibniz, historien avant tout, et l'un des précurseurs des méthodes historiques modernes. C'est une chose remarquable que les protagonistes du protestantisme et du catholicisme à la fin du XVIIe siècle, Leibniz et Bossuet, se trouvent être l'un et l'autre d'admirables historiens, et semblent devancer les temps par la maîtrise avec laquelle ils créent et appliquent les méthodes scientifiques de l'histoire ; cela vient à l'appui de la remarque de notre auteur : que les études théologiques, lorsqu'elles laissent l'esprit libre, sont une excellente préparation au travail de l'historien.

Curieuse et attachante physionomie que celle du savant animé d'une universelle curiosité, s'adressant à tous les souverains d'Europe pour se faire attacher à leur personne, non pas tant afin d'augmenter le prestige de son nom ou d'améliorer sa situation matérielle, qu'en vue de se faire ouvrir archives et bibliothèques. Historiographe des ducs de Brunswick, il s'adresse à l'Empereur, au roi de Prusse, au roi d'Angleterre ; pour les uns et pour les autres il écrit des mémoires, démontrant que la Prusse mérite d'être érigée en royaume, que les ducs de Brunswick ont des droits à l'électorat. Il propose à l'Empereur d'établir à Vienne une académie sur le modèle de l'Institut de France ; il est vrai qu'il a déjà persuadé le roi de Prusse d'en établir une à Berlin, et qu'il lui consacre un temps considérable, mais qu'importe ! Son activité dévorante lui permet de mener de front toutes ces occupations, et de proposer encore à Pierre le Grand un plan de réorganisation pour la Russie. Cependant les ducs de Brunswick se plaignent que le grand ouvrage historique à eux promis par Leibniz n'avance pas ; ils lui marchandent les subsides pour le paiement d'un secrétaire, lequel d'ailleurs espionne et dénonce Leibniz, quand il ne lui vole pas ses documents. Et le grand homme, qui voit s'élargir de jour en jour le cadre de ses travaux, qui voudrait posséder à fond, et possède en fait d'une façon extraordinaire toutes les sciences auxiliaires de l'histoire, meurt sans avoir mis la dernière main à ces *Annales Imperii* qui devaient être à la fois le plus solide fondement de sa gloire d'historien et un incomparable monument à la Patrie Allemande en voie de formation.

Avec une conscience admirable, avec une érudition presque trop riche, M. Davillé nous retrace presque jour par jour les travaux, les difficultés, les voyages de Leibniz, son zèle à se procurer les renseigne-

ments, soit par l'envoi d'émissaires, soit au moyen d'une colossale correspondance. Il nous donne les exemples les plus topiques du « flair » historique, avec lequel le philosophe perce à jour les légendes mensongères, démasque les documents apocryphes, rectifie les erreurs de ses prédécesseurs : et l'on peut dire que M. Davillé a appris, à l'école de Leibniz même, sur quelle minutieuse documentation doit être appuyée une étude vraiment historique. Les 330 premières pages de son livre, un peu touffues peut-être, mais singulièrement vivantes, sont consacrées à la reconstruction chronologique des travaux et des efforts de Leibniz. Qu'il nous soit permis d'ajouter qu'il est vraiment merveilleux de voir avec quelle aisance notre auteur suit son héros sur les terrains très divers où celui-ci le conduit. Nous n'avons relevé qu'une erreur, et encore est-elle bien légère : M. Davillé nous dit (p. 505) que, dans l'Apocalypse, Leibniz identifie « par des raisonnements mathématiques », le chiffre 666 au chiffre de la Bête. Ce ne serait pas une grande découverte, puisqu'on lit en toutes lettres dans l'Apocalypse (ch. XIII, v. 18) : « Le chiffre de la Bête est le chiffre d'un homme, et ce chiffre est 666 ». En réalité Leibniz essaie d'interpréter ce chiffre, d'une façon assez étrange du reste, en disant que 666 étant la somme de tous les nombres de 1 à 36, symbolise le désordre, par le fait que tous les nombres y sont inclus pêle-mêle. Tel est le sens du texte latin cité à la note 3.

*
* *

La seconde partie du volume donne en quelque sorte la philosophie des faits exposés dans la première, et constitue une remarquable étude de méthodologie consacrée aux conceptions et aux procédés historiques de Leibniz. L'auteur y étudie successivement : la conception historique, les matériaux et les sciences auxiliaires de l'histoire, la critique historique, les faits historiques, la construction et l'exposition historiques, enfin la philosophie de l'histoire. Ce dernier chapitre, où l'auteur expose le lien qui unit les conceptions philosophiques de Leibniz à sa méthode historique est peut-être le plus remarquable de tout le volume. Il est d'une fermeté et d'une précision de pensée qui révèlent chez M. Davillé autant de compétence en matière de philosophie qu'en matière d'histoire.

Mais le chapitre le plus intéressant au point de vue de notre *Revue* est celui qui concerne la « critique historique » (pp. 465-546). Indépendamment de la finesse d'esprit dont Leibniz fait preuve dans la critique des témoignages, ce chapitre revêt un intérêt spécial pour

l'historien des religions, par le fait que nous assistons là aux débuts de la critique biblique. La critique historique était fondée par le fait que Leibniz substituait au dogmatisme des uns, au doute sceptique des autres, le doute critique ou méthodique. Si Descartes l'avait appliqué à la philosophie, « Leibniz devait le premier, à l'aurore du xviiie siècle, en faire l'application à l'histoire » (p. 479). Il est intéressant dès lors de voir comment il applique cette méthode aux document bibliques, et en particulier aux récits de miracles. Son attitude est loin d'être aussi nette que celle de Spinoza, qui attribuait l'origine de tous ces récits à l'ignorance. Leibniz croit à la possibilité du miracle, mais il pense aussi que l'historien ne doit avoir recours à cette explication que lorsqu'il ne peut pas faire autrement : il ne faut pas multiplier inutilement les miracles. Il nous sera permis de différer d'opinion avec M. Davillé sur la valeur critique de la position ainsi adoptée par Leibniz, et qui est en définitive celle d'un rationalisme mitigé. « Il serait tout à fait moderne, nous dit-on, s'il avait su abandonner, comme l'ont fait quelques-uns de ses contemporains, la croyance au miracle, qu'il devait à ses conceptions théologiques ». Ce jugement est peut-être fondé au point de vue dogmatique, mais critiquement la position adoptée ici par notre philosophe nous paraît supérieure à celle de Spinoza : c'est par scrupule d'historien qu'il refuse d'interpréter métaphoriquement le récit de la résurrection de Jésus par exemple, car il voit très nettement que les auteurs de nos documents ne l'entendaient pas ainsi ; l'explication du *Traité théologico-politique* est d'un philosophe, elle n'est pas d'un historien. Le critique n'a pas à statuer sur la valeur symbolique de l'idée, mais uniquement sur la valeur documentaire du récit. En définitive nous souscrivons, sans y mettre les mêmes réserves que lui, au jugement de M. Davillé : « Il a à peu près connu la critique historique telle que nous la concevons aujourd'hui, il en a compris la nécessité, et en a pratiqué presque tous les genres. A ce point de vue encore il nous apparaît comme très moderne » (p. 546).

Concluons en disant que l'ouvrage de M. Davillé fait honneur à la « Collection historique des grands philosophes », et que l'auteur ne pouvait couronner plus brillamment les recherches que lui avait confiées l'*Association internationale des Académies*.

A.-N. Bertrand.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Hugo Radau. — **Letters to Cassite Kings from the Temple Archives of Nippur.** — The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, t. XVII, part I, xvi-174 p. ; 68 + XII pl. — Ce volume contient le texte de quatre-vingt-dix-neuf lettres de l'époque cassite, provenant des fouilles de Nippur. Dix-sept et quelques fragments font partie de la correspondance entre les fonctionnaires. Aucune n'a été conservée avec son enveloppe. Toutes, sauf une seule, se divisent en trois parties : l'adresse, une formule de politesse, enfin, la communication. Si la missive est adressée à un égal ou à un inférieur, celui qui écrit emploie cette simple formule : Salut à toi ; si c'est à un supérieur, il saluera aussi sa maison et son domaine. Quelquefois, et ceci intéresse directement l'histoire des religions, à la formule de salutation se joint : « une invocation aux dieux de la cité de *celui qui écrit*, sous forme de prière pour le bien-être et la protection du destinataire ». M. R. cite en exemple l'invocation du n° 89 adressée aux dieux de l'Edin-gal-kalam-ma : AN-GAL, NIN-GAL, TAR et GU. Il voit, dans ce groupe des dieux de Dûr-ilu, une « cour divine » organisée à l'instar de celle de Nippur et composée du père (AN-GAL), de la mère (NIN-GAL) et du fils (TAR) qui forment, en faisant abstraction de la femme du fils (GU), une véritable « Trinité dans une Unité ». Dans une longue note, l'auteur expose sa théorie qu'il se propose d'ailleurs de développer plus amplement dans un prochain volume sur les *Textes religieux de la Bibliothèque du Temple de Nippur*.

Soixante-dix-huit lettres sont adressées à un haut personnage appelé « mon seigneur » par celui qui écrit. M. R. discute tous les passages qui peuvent aider à préciser le sens de cette expression et conclut que ce « seigneur » n'est autre que le roi ; d'où, le titre du volume. Dans ces textes, la formule de politesse qui suit l'adresse et précède le message est souvent accompagnée d'un vœu. « Que SUGH et la reine de Nippur protègent la vie de mon seigneur ; que NIN-IB et NIN-MAH, habitants de la ville, protègent les créatures (?) », lisons-nous par exemple dans la lettre 38, et ceci paraît très important à l'auteur, parce qu'il y retrouve la « Trinité dans l'Unité ». Dans un autre texte (n° 24), sont mentionnés Anu, Enlil et Ea qui « représentent le cosmos », unis à Bêlit-ili « principe féminin du monde ».

Les orientalistes ne sont pas d'accord sur la lecture de l'expression « dingir-dingir-MAR-TU ». D'après M. R., il faut lire AN-ilu MAR-TU ; le dieu des Amorrhéens (MAR-TU = Amurru), aurait été identifié avec le plus grand et le plus ancien dieu babylonien AN (= Anu).

Dans l'introduction, M. R. fait remarquer qu'il attribue la lecture Errish(t) au nom divin écrit idéographiquement NIN-IB. Il s'élève contre l'opinion d'après laquelle l'araméen אנושת est la transcription de ce nom; pour lui, c'est un attribut de tous les dieux qui dans la « trinité » babylonienne jouent le rôle du « fils » et propose de lire *en usati* = seigneur du secours, *sauveur*. Des considérations qu'il fait à ce sujet il conclut que NIN-IB, « fils » de la trinité de Nippur, fut le prototype de Nin-girsu dans la trinité de Girsu; de Marduk, dans celle d'Eridu; et même du Christ, dans la trinité chrétienne.

L'ouvrage comprend, outre 68 planches de textes en autographie et 12 planches en photogravure, une étude sur : 1° l'époque à laquelle ont été écrites les lettres; 2° les lettres entre fonctionnaires; 3° les lettres adressées au roi. L'auteur établit ensuite une généalogie des rois cassites; soutient que Nippur fut, à tout le moins depuis Burna-Buriash II jusqu'à Kashtiliashu II, sinon *la*, au moins *une résidence* royale; discute la question des *Archives et des Bibliothèques* des temples. Dix-neuf lettres sont transcrites et traduites. Des tables donnent les noms de personnes, de profession et de nationalités, de lieux, de portes, de maisons et de temples, de rivières et de canaux, enfin de dieux, cités dans les lettres.

L. Delaporte.

Fr. Martin. — **Lettres néo-babyloniennes. Bibliothèque de l'École des Hautes Études**, fascicule 179; 195 p. — Paris, Champion, 1909. — Les lettres néo-babyloniennes transcrites et traduites par M. Martin ont été publiées en 1906, dans le fascicule XXII des *Cuneiform Texts* du Musée Britannique, par R. Campbell Thompson qui, à cette époque, en a donné lui-même la transcription et la traduction. M. M. présente de nouvelles hypothèses et corrige parfois l'interprétation de son devancier; de propos délibéré il écarte vingt documents pour lesquels il se reconnaît impuissant à donner une traduction satisfaisante et toutes les pièces qui ne présentent aucun intérêt philologique, littéraire ou historique.

Chaque lettre est précédée d'un résumé de son contenu et suivie de notes. L'introduction est divisée en deux parties : « les formules » et « la langue ». M. Martin y met en valeur, méthodiquement rangés, tous les renseignements d'ordre général que l'on peut extraire de cette collection. Au point de vue de l'histoire des religions, l'invocation aux dieux, intercalée entre l'adresse et le message proprement dit, est de grande importance. « Les Babyloniens, dit l'auteur, gens graves, très attachés au protocole et profondément religieux, commencent par prier leurs divinités pour leurs correspondants... sauf à continuer par d'amers reproches ou des menaces » (p. 8). Le dieu suprême de la Babylonie, Marduk, et son fils Nabu sont invoqués ensemble dans cent quatre-vingt-onze lettres au moins sur deux cent quarante-huit; si Marduk est invoqué sous le titre de Bêl « Seigneur », il précède Nabu (cent dix-sept lettres); s'il

est appelé par son propre nom, il vient en second lieu (soixante-quatorze lettres). « Cette inversion est d'autant plus significative que souvent elle est l'œuvre d'un même scribe » (p. 9). « A côté de ces deux dieux, les autres grandes divinités du panthéon babylonien font maigre figure » (p. 10). Šamaš occupe six fois le premier rang, suivi de Bunene, et huit fois il vient après d'autres dieux. Sin, Nergal, Ea, Uraš, Enlil et Ninip sont très rarement mentionnés. Les déesses sont invoquées surtout dans les lettres écrites par des femmes : on trouve les noms de Aia, Annunitum, Bêlit d'Uruk, Bêlit de Babylone, Damkina, Zarpanitum, Las, Nanâ, Suzianna et Tašmetum. Les formules sont très variées. Pour les inférieurs et les égaux, on écrit, par exemple, « que Nabu et Marduk bénissent mon frère » (n° 58); pour les supérieurs, « on emploie des tournures plus longues et plus emphatiques, on fait surtout ressortir qu'on ne cesse de prier pour eux » (p. 12).

Le destinataire de la lettre n° 90 s'appelle ilu UD-GAL-šar-uṣur. M. M. se demande si UD-GAL désigne un attribut de Šamaš, ou un dieu distinct, ou Ea qui est invoqué ensuite. Je ne tenterai pas de résoudre cette difficulté; je signalerai seulement le cylindre 228 de la Bibliothèque Nationale dont le sujet a été gravé à l'époque de la première dynastie babylonienne et dont la légende, inédite, forme une dédicace à Nergal : le nom du dieu, inscrit dans la première case, est suivi de l'expression UD-GAL qui remplit la case suivante et se présente comme attribut.

Le volume se termine par un lexique, soigneusement rédigé; l'auteur y a réuni tous les mots des lettres du fascicule XXII des *Cuneiform Texts* qui présentent un intérêt particulier.

M. Martin n'a pas toujours signalé et très rarement il a discuté les divergences qu'il y a entre sa traduction et celle de Thompson. Il n'a pas voulu faire œuvre de polémique ; il a fait une œuvre scientifique de très grand mérite.

L. Delaporte.

Max Löhr. — **Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und -Kult** (*Beiträge z. Wissensch. vom Alten Testament* hrsgg. von R. Kittel. Heft 4). Une brochure de 54 p. — Leipzig, Hinrichs, 1908. — Après avoir dressé la liste des noms de femme qui sont cités dans l'Ancien Testament et en avoir donné l'explication, l'auteur les groupe d'après la signification puis d'après la chronologie. Il étudie la condition sociale de ces femmes. Il y aurait lieu, peut-être, de distinguer entre le rôle ordinaire de la femme et celui des héroïnes de l'histoire ou de la légende. Ceux qui jugeraient de la femme sous Charles VII par l'exemple de Jeanne d'Arc risqueraient de tomber dans l'erreur. C'est le cas pour Débora. Le rôle de prophétesse n'a pas non plus grande valeur pour établir la condition de la femme. M. Löhr institue une discussion intéressante sur la participation de la femme au culte de Yahvé et conclut que le Yahvisme n'était pas, comme l'ont dit notamment Smend et Stade, essentiellement une

religion d'homme. Aux anciens temps c'est toute la communauté israélite, les femmes aussi bien que les hommes, qui prenait part au culte.

R. D.

R. H. Connolly. — **The Liturgical Homilies of Narsai**, with an Appendix by Edmund Bishop (*Texts and studies*, VIII, 1). — Cambridge 1909. — Le huitième volume de la collection éditée par le Rev. J. Armitage Robinson, doyen de Westminster, s'ouvre par une importante publication liturgique due au P. Connolly, bénédictin. Le P. Mingana a publié il y a quelque temps plusieurs homélies inédites du célèbre docteur de l'église persane, Narsai († 502). Le P. Connolly en retient quatre qui se rapportent à la liturgie, les traduit, les commente longuement. Ce sont les homélies 17 « Exposition des mystères », 22 « sur le Baptême », 21 « sur les mystères de l'Église et le Baptême », 32 « sur l'Église et le Sacerdoce ». Nous ne connaissions de la liturgie syro-persane que quelques textes publiés par Brightman ou par Dieterich. Dom Connolly nous révèle les traits principaux de cette liturgie, au moment précis où, à la suite de sa rupture avec les théologiens byzantins, l'église nestorienne affirme son entière autonomie. Dans une excellente introduction, après avoir établi l'authenticité de l'homélie 17, Dom Connolly étudie le rite du baptême et les formules de renonciation, puis compare la liturgie de Narsai avec celles d'Addaï et de Mari, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius. L'appendice de M. E. Bishop est tel qu'on pouvait l'attendre de ce liturgiste universellement réputé. Il traite, à propos des homélies, de quelques problèmes liturgiques : les pompes rituelles, la crainte de l'Eucharistie, les diptyques, les litanies diaconales, la récitation silencieuse de quelques parties de la messe des fidèles, le moment de la consécration et l'invocation du Saint Esprit (épiclèse).

Peu de lacunes. Dom Connolly ne cite pas l'édition d'Ischô'yahb III donnée par Rubens Duval ; ni l'opuscule de Goussen : *Sahdona's Leben und Werke*. Souhaitons qu'il nous donne le plus promptement possible le texte de Georges d'Arbel qu'il promet dans sa préface et qu'il a largement utilisé pour ses notes. Parmi les publications du *Corpus scriptorum christianorum Orientalium* de M. Chabot, celle-là n'est pas la moins impatiemment attendue.

L.

H. Appel. — **Kurzgefasste Kirchengeschichte für Studierende**. Teil I : *Alte Kirchengeschichte mit verschiedenen Tabellen und Karten*, 170 p. — Leipzig, Deichert, 1909. Prix : 2,80 marcs. — Comme le titre l'indique, nous avons dans ce volume un manuel à l'usage des étudiants, un memento de l'Histoire de l'Église jusqu'à Justinien, avec des cartes, un registre chronologique, une tabelle synchronistique. Le tout est clair et bien à l'usage des lecteurs visés par l'auteur. C'est un résumé très condensé suivant le plan traditionnel ; une

première partie : de l'apparition du christianisme jusqu'à Constantin le Grand, une seconde : l'église impériale de Constantin à Théodose le Grand et de Théodose à Justinien. Dans ce cadre rentrent tout naturellement les chapitres ou paragraphes concernant la constitution des églises, les crises diverses qui ont agité l'Église, les luttes qu'elle a eu à soutenir contre ses adversaires, etc., etc. Il serait déplacé de demander à l'auteur d'entamer une discussion sur tel ou tel point controversé, ou d'exposer les résultats de recherches ou de travaux scientifiques. Encore une fois, c'est une exposition rapide de l'histoire de cette période et, pris comme tel, nous ne doutons pas que cet ouvrage, et ceux qui dans la suite compléteront cette œuvre, ne rendent de réels services aux étudiants en théologie comme à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire ecclésiastique surtout en vue d'un enseignement quelconque. Il aurait été avantageux de donner une bibliographie se rapportant aux divers sujets ou aux diverses périodes.

E. Rochat.

Memorie della R. Accademia delle scienze dell' istituto di Bologna. Classe de scienzi morali, Serie I, Sezione di Scienze giuridiche. Tome I, 1906-7, fasc. 1 et 2; tome II, 1907-8, fasc. 1. — Les travaux juridiques de l'Académie de Bologne ne sont point du domaine ordinaire de cette revue. Nous devons cependant dans ces trois premiers fascicules signaler aux canonistes les remarquables études de M. A. Gaudenzi sur le développement parallèle du droit romain et du droit lombard à Ravenne. M. G. s'est attaché à nous faire connaître cette école de Ravenne, antérieure à celle de Bologne et sur laquelle nous n'avons d'autres renseignements que quelques lignes d'Odofredus. Il la fait apparaître vers 880; pendant quelque temps on n'y étudia que le droit romain, mais quand, en 898, l'exarchat fut réuni au royaume d'Italie, les édits lombards et les capitulaires y furent publiés et par la suite s'introduisirent dans l'enseignement. Dès lors l'école de Ravenne mena parallèlement à l'étude du droit romain, celle du droit lombard; c'est là que fut élaborée la *Lombarda* qui passa plus tard avec les autres *libri legales* à l'école de Bologne.

Mais les recherches de M. G. intéressent également le droit canonique; d'abord parce que cette école de Ravenne s'est formée à l'image de celle qui existait antérieurement à Rome à la cour pontificale et où s'enseignaient la grammaire, la rhétorique et la dialectique, puis les canons et les lois seulement dans la mesure où leur étude est utile à celle des canons. Et M. G. rattache à l'école de Ravenne la *collectio Vallicelliana* et les collections de lois romaines à l'usage du clergé comme les *Regulæ ecclesiasticæ* (que l'on appelle généralement d'après Maassen les *Excerpta de Bobbio*) et la *Lex romana canonice compta*. La *collectio Anselmo dedicata* aurait été également composée à Ravenne sans doute par un ecclésiastique y envoyé spécialement par l'archevêque de Milan. Tous ces ouvrages, dans lesquels aucune place n'est faite à la législation lombarde et franque, se placent dans la première période de l'enseignement

de Ravenne. Mais l'activité de cette école dans le domaine du droit canonique ne cessa pas dans les périodes suivantes; et M. G. attribue encore une origine ravennaise à plusieurs collections manuscrites, dont la plus importante est la collection en cinq livres.

R. Génestal.

Albert Mathiez. — **La Révolution et l'Église.** *Études critiques et documentaires.* Un vol. in-12 de xiii-307 pages. — Paris, Armand Colin, 1910. Prix : 3 fr. 50. — Ce livre n'est pas un ouvrage d'ensemble sur l'histoire religieuse de la révolution, — synthèse que l'auteur déclare prématurée, — mais seulement un recueil d'études critiques et documentaires sur des points mal connus et controversés. En voici la division : « Les Philosophes et la séparation de l'Église et de l'État »; « la lecture des décrets au prône »; « Robespierre et la déchristianisation »; « le régime légal des cultes sous la première séparation »; « les théophilanthropes et les autorités à Paris sous le Directoire »; « le culte privé et le culte public sous la première séparation »; « la veille et le lendemain du Concordat de 1802 ».

L'effort de l'auteur a consisté à « s'abstraire le plus possible de nos manières actuelles de penser et de juger pour retrouver celle des hommes du xviiie siècle ». Il ne raconte que d'après les documents et en les interprétant « d'après les idées des contemporains qui les ont écrits ou pour lesquels ils ont été écrits ». Une vaste connaissance des sources, une fine psychologie, un souci constant de l'impartialité donnent à ces dissertations les meilleures garanties. L'auteur ne prétend jamais d'ailleurs émettre des oracles. Après avoir écrit une de ses études selon toutes les règles, il découvre de nouvelles pièces qui l'obligeraient à la compléter, sinon à la rectifier. Il la réimprime, en la faisant suivre d'une longue note précédée de ce coquet préambule : « Les lecteurs ne seront peut-être pas fâchés de se rendre compte, par un exemple pris sur le fait, de la manière dont se bâtit et se détruit l'édifice historique. Ils me pardonneront de les introduire au milieu même du chantier du travail. Ils comprendront mieux ainsi pourquoi l'histoire religieuse de la Révolution est encore dans l'enfance ».

Çà et là, on établit de sobres rapprochements, entre la politique de la première République et celle de la troisième, entre la séparation de 1794 et celle de 1905. Ces comparaisons donnent naturellement un attrait de plus au sujet, mais elles n'étaient point nécessaires pour rendre cette érudition captivante, tellement l'auteur a senti dans les événements qu'il raconte « les problèmes éternels de l'humanité »[1].

A. Houtin.

1) Page 296, une note assimile « les *démissions* de MM. Geay, Le Nordez, L. Lacroix ». Il n'y a pas de parité entre la retraite volontaire du troisième prélat et les deux premières qui furent imposées.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

Mission Pelliot. — Les missions envoyées par divers gouvernements pour l'exploration de la Haute Asie sont successivement rentrées et l'on commence à mesurer l'étendue des richesses que conservait un sol à première vue stérile. Aux noms de Sven Hedin, de Stein, de Grünwedel et de von Lecoq, il faudra joindre celui de Pelliot qui, accompagné du Dr Vaillant et de M. Nouette, ne s'est pas taillé la moins bonne part.

Nous avons signalé le succès de la mission allemande (*RHR*, 1908, II, p. 157). On trouvera des renseignements complémentaires, notamment sur les manuscrits découverts, dans le *Journal asiatique*, 1908, II, p. 319-322 (Finot), et au point de vue iconographique dans le *Journal des Savants* de mars 1909 (Van Berchem). La conférence de M. Paul Pelliot au grand amphithéâtre de la Sorbonne, tenue le 10 décembre 1909 sous la présidence de M. Senart, le plus actif promoteur de l'entreprise, et du prince Roland Bonaparte, a été publiée dans le *Bulletin de l'Asie Française*, janvier 1910.

L'expédition devait rechercher dans le Turkestan chinois les vestiges du bouddhisme antérieurs à l'invasion musulmane, c'est-à-dire antérieurs à l'an 1000. L'époque préislamique en ces régions est d'un intérêt capital : « Après l'expédition d'Alexandre, explique M. Pelliot, des dynastes grecs s'étaient maintenus à l'ouest des Pamirs, dans la Bactriane principalement. Avant le début de notre ère, le bouddhisme était arrivé dans ces mêmes régions, et du contact de l'Inde et de l'Orient hellénisé était résulté un art mixte, mi-hindou, mi-hellénique, qui a fleuri surtout sur le haut Indus et qu'on appelle l'art gréco-bouddhique. Aux alentours de l'ère chrétienne, ces dynastes grecs furent vaincus et supplantés par des conquérants venus de ce réservoir inépuisable d'envahisseurs que fut de tout temps la haute Asie. Ces « barbares », toutefois, furent convertis à la foi et aux arts des peuples qu'ils venaient d'asservir. Grâce à eux, l'art gréco-bouddhique, quittant avec le bouddhisme lui-même les bassins de l'Indus et de l'Oxus, franchit les Pamirs et, par un lent progrès, apporta les croyances et les formules artistiques de la Grèce et de l'Inde jusqu'en Chine et jusqu'au Japon[1]. Le Turkestan chinois marque quelques étapes de cette longue route. »

1) Voir à ce sujet les résultats de la mission Chavannes, *RHR*, 1908, II, p. 302. Deux volumes de planches contenant 448 planches en phototypie viennent de paraître à la librairie Leroux.

Ce fut d'abord à Toumchouq, entre Kachgar et Koutchar, le déblaiement d'un temple bouddhique antérieur à l'an 1000. Une galerie de bas-reliefs en terre moulée et durcie, d'une grande allure décorative, est venue enrichir le Louvre; elle révèle d'étroites affinités entre les artisans du Turkestan chinois des VIIe-VIIIe siècles et les sculpteurs qui, sous les rois indoscythes, ont créé l'art gréco-bouddhique du Gandhâra. D'autres fragments sculptés, notamment sur bois, et de curieuses céramiques ont accru ce lot.

Dans la région de Koutchar, les *ming-ui* « mille maisons » ou groupes de grottes artificielles creusées dans les pentes abruptes et aménagées en sanctuaires bouddhiques venaient d'être exploitées par les Allemands, les Japonais et les Russes. M. Pelliot s'attaqua aux temples en plein air. Des bois sculptés, des sceaux, des monnaies, des boîtes funéraires laquées et peintes, enfin des manuscrits furent mis au jour. « Dans la cour d'un temple, à l'ouest de Koutchar, les manuscrits apparurent un jour gisant en couche épaisse, agglomérés par le sable et le sel, certains intacts, d'autres mutilés. Avec d'infinies précautions, ils furent dégagés et nous les rapportons. La plupart sont dans l'écriture hindoue dite *brahmi*, mais les langues sont le plus souvent ces idiomes perdus de l'Asie centrale que les recherches des dix dernières années ont fait revivre, et dont l'interprétation est entourée de difficultés énormes. »

Après un séjour à Ouroumtchi, la capitale provinciale, vers la fin de 1907, la mission Pelliot atteignit Touen-houang et entreprit l'étude archéologique des « Grottes des mille Bouddhas » qui ont conservé de précieux monuments de l'art chinois bouddhique entre le VIe et le Xe siècles. Mais une découverte autrement importante y attendait les hardis explorateurs. Un moine taoïste, le Wang-tao, déblayant en 1900 une grande grotte, avait ouvert une grotte annexe, à tel point bondée de manuscrits, qu'un premier prélèvement opéré par M. Stein n'en avait pas sensiblement diminué la richesse. M. Pelliot sut gagner le Wang-tao et fut admis à faire un rapide inventaire de cette bibliothèque.

« Sur les 15.000 rouleaux qui me sont ainsi passés par les mains, a-t-il confié à ses auditeurs, je pris tout ce qui, par sa date ou son contenu, offrait un intérêt primordial, un tiers de l'ensemble environ. Dans ce tiers, j'avais mis tous les textes en écriture brahmi ou ouigoure, beaucoup de tibétain, mais surtout du chinois. Il y a là pour la sinologie des richesses inappréciables : beaucoup de bouddhisme sans doute, mais aussi de l'histoire, de la géographie, des philosophes, des classiques, de la littérature proprement dite et encore des actes de toutes sortes, des baux, des comptes, des notes prises au jour le jour. Et tout cela était antérieur au XIe siècle. En l'an 1035, des envahisseurs étaient venus de l'Est, et hâtivement les moines avaient empilé livres et peintures dans une cachette dont ils avaient muré, crépi, orné l'ouverture. Massacrés ou dispersés par les envahisseurs, le souvenir de leur bibliothèque avait péri avec eux. » Toutes les langues jadis usitées dans le centre de l'Asie sont ici représentées : chinois, mandchou, ouigour, sanscrit, etc... jusqu'à des

textes nestoriens du VIIIe siècle et un fragment hébraïque. Dans cette grotte, il y avait encore autre chose, « des peintures sur soie et sur chanvre, contemporaines des manuscrits, et qui vont se placer en tête de la série jusque-là assez pauvre que possédait le Louvre, enfin quelques imprimés, des imprimés xylographiques du Xe et même du VIIIe siècle, antérieurs à Gutenberg de cinq à six siècles, les premiers imprimés qui soient connus dans le monde. »

Ces brillantes découvertes ont été complétées par des relevés topographiques, des collections géologiques et d'histoire naturelle, dus au Dr Vaillant, des milliers de clichés pris par M. Nouette, enfin par l'achat tant à Changhai qu'à Pékin de 30.000 volumes ou *pen* chinois qui, d'un coup, portent au tout premier rang le fonds chinois de la Bibliothèque Nationale. Ce fonds ne s'était pas enrichi depuis le XVIIIe siècle.

Au point de vue de l'histoire générale, le facteur turc dans les temps anciens tire de ces découvertes une importance insoupçonnée, et Oppert y aurait puisé une force nouvelle pour sa théorie suméro-touranienne. M. Van Berchem dans l'article signalé plus haut, a très heureusement défini cette action des peuples turcs : « A quelque moment qu'on les considère, ces peuples révèlent, à défaut d'un génie très original, une étonnante puissance d'assimilation. Où que l'on jette les yeux dans le vaste monde asiatique, on voit surgir les Turcs entre deux civilisations, présidant aux échanges et créant des courants de l'une à l'autre. Ce phénomène a été mis en évidence par une série de découvertes et de travaux récents sur les empires turcs préislamiques établis dans le nord de l'Inde, à l'est de la Perse, en Transoxane, dans le Turkestan, dans la Sibérie et jusqu'en Chine. Ce que les Ouigours, les Toukioues et d'autres clans fondateurs d'empires, ont fait autrefois entre les peuples aryens et ceux de l'Extrême-Orient, les Gouzzes, les Turcomans et les tribus congénères le feront, au moyen-âge, entre le Turkestan et la Méditerranée. Et l'on n'est pas peu surpris de retrouver, jusque dans l'iconographie et l'épigraphie de l'époque seldjoukide, sous une mince enveloppe arabe et musulmane, des idées et des formes d'art qui nous ramènent, en remontant plusieurs siècles, au Turkestan et jusque dans l'Orkhon. »

Et voici qu'on annonce une nouvelle découverte par le capitaine russe Kozlow dans les ruines de la vieille capitale mongole Schoroschoto. Un petit sanctuaire bouddhique a livré plus de mille volumes et quatre cents manuscrits en sept langues diverses. En dehors de deux dialectes inconnus, on signale du chinois, du mongol, du mandchou, du tibétain et de l'arabe. Les fouilles ont fourni une centaine de tableaux bouddhiques. Nous ne sommes qu'au début des découvertes dans la Haute Asie.

Inscription sur la stèle de Besnagar. — Un nettoyage a fait apparaître sur cette stèle une inscription dont M. Senart a parlé à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 785 et suiv.), d'après la publication de M. Marshall, chef de l'Archaeological Survey de l'Inde. Le texte se réfère au

règne d'un certain « Mahârâja Aṃtalikita » qui n'est autre que le roi indo-grec Antialkidas, de la première moitié du IIe siècle avant notre ère. L'inscription glorifie l'érection d'un monument à « Vâsudeva, dieu des dieux » par un certain Héliodore, fils de Dion. « Donc, remarque M. Senart, au commencement du IIe siècle avant J.-C., l'élévation de Kṛṣṇa Vâsudeva au rang de Dieu suprême et son identification avec Viṣṇu étaient formellement établies; et il recevait à ce titre le culte religieux des Bhâgavatas, puisque le texte qualifie expressément notre Héliodore de ce titre. Voilà de longues années que je me suis efforcé de démontrer que la légende même du Buddha supposait la préexistence de la légende et de la religion populaire de Viṣṇu-Kṛṣṇa; j'ai, plus récemment, précisé cette thèse en indiquant des motifs de considérer le bouddhisme naissant comme une sorte de branchement d'un Yoga bhâgavatiste. Le témoignage que nous apporte cette épigraphe pour une époque sensiblement plus récente n'est assurément pas pour me surprendre; je n'entends d'ailleurs pas en forcer les conséquences au profit de mes vues personnelles. Il me sera du moins permis de consigner avec satisfaction une donnée très intéressante pour l'histoire religieuse de l'Inde et dont la valeur se rehausse des scrupules, très étroits à mon sens, qui induisent certains critiques à rabaisser obstinément les religions populaires de l'Inde et notamment les origines du culte de Viṣṇu-Kṛṣṇa. »

Les reliques du Bouddha près de Peshawar. — Nos lecteurs ont été informés de la curieuse découverte de reliques du Bouddha dans le grand stûpa de Kaniṣka. La pyxis que nous avons reproduite (*RHR*, 1909, II, p. 277) porte quatre courtes inscriptions en caractères kharoṣṭhi, au pointillé. L'interprétation première de M. Marshall a suscité quelques réserves de la part de M. Senart (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 786 et suiv.). Tout d'abord la signature d'Agésilas paraît problématique au savant indianiste; malheureusement il n'a été publié encore ni facsimilé des caractères, ni plan de la façon dont les épigraphes sont disposées. M. Senart penche pour abandonner le nom d'Agésilas et lui substituer une énumération : « des esclaves, un sanctuaire du feu, des réfections (ou la réfection du sanctuaire de feu), le monastère de Kaniṣka, le saṃghârama de Mahâsena ». Cependant, quelle que doive être la lecture, « il est certain que le curieux reliquaire demeurera, pour l'archéologie gréco-bouddhique, une pièce de premier ordre ».

Empreinte céramique de Carthage portant le nom de Ba'al. — M. Philippe Berger, *Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 997 et suiv., lit Ba'al à côté de l'image dite communément « image de Tanit » sur une empreinte d'amphore relevée par le P. Delattre. Cela confirme l'utilisation de cette image comme symbole du dieu Ba'al-Hammon. Mais, de plus, MM. Berger et Delattre expliquent cette image comme un monogramme formé de Ba'al

et peut-être d'une autre lettre. On sait que M. Sellin lit le nom de Yahvé sur des anses d'amphores trouvées à Jéricho.

Stèles espagnoles d'époque romaine. — La *Revue des Études anciennes* (janv.-mars 1910) reproduit de curieuses stèles espagnoles, à dédicace latine, que commente M. Camille Jullian (p. 89) : « Il est visible que chez les Ibères, Cantabres, Astures et autres, le culte des morts a été étroitement lié à la religion des astres et du ciel. Ces dessins qui rappellent l'arc outre-passé des Arabes, ce n'est autre que la silhouette stylisée du défunt, tête et buste. Le soleil, la lune sont visibles, celle-ci reposant parfois sur une sorte de trépied ou de chevalet. Les deux étoiles, je l'ai dit ailleurs, sont *Nocturnus* et *Lucifer*, adorés en Espagne. » Des signes en forme d'équerre représentent les montants des portes du ciel ; l'ensemble fournit une image stylisée du firmament, tel que le concevaient certains peuples ibériques. Quant au cavalier si fréquent dans les tombes espagnoles, ce serait non le cavalier solaire, comme l'a proposé M. Déchelette, mais un des Dioscures.

Les sanctuaires du Mont Auxois. — Le commandant Espérandieu poursuit activement les fouilles sur le mont Auxois (voir *RHR*, 1909, II, p. 278). Il a d'abord déblayé un sanctuaire d'Hygie ou de Déméter qui a fourni une tête de la déesse, différents ex-voto dont le plus singulier est un enfant emmailloté de $0^m,37$ de haut, une centaine de monnaies que les dévots avaient jetées dans la piscine (*C. R. Acad. des Inscr.*, 1909, p. 522-527).

Les deux églises de l'Annonciation et de l'Atelier de Saint-Joseph à Nazareth. — Le P. Viaud (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 791 et suiv.) communique les résultats des fouilles pratiquées dans l'église de l'Annonciation, basilique du IVe siècle, rebâtie par les Croisés. En dehors d'une mosaïque à inscription grecque, la trouvaille la plus curieuse est celle de chapiteaux historiés de l'époque des Croisades (*RHR*, 1909, I, p. 379). L'église de l'Atelier de Saint-Joseph a fourni des verres, des porcelaines de Perse, des poteries arabes à inscriptions du temps de Saladin.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

La découverte de la Loi sous Josias, que M. Edouard Naville publiera dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions a fait l'objet d'une seconde lecture devant ce corps savant (*Comptes rendus*, 1909, p. 779 et suiv.). MM. Philippe Berger et Théodore Reinach ont présenté quelques observations. Le premier a insisté sur la possibilité d'un texte de la loi rédigé en caractères cunéiformes. Lui-même a soutenu, dans un article publié dans les *Mélanges*

Derenbourg, que le Décalogue aurait été écrit en caractères hiératiques, hiéroglyphes ou cunéiformes, avant d'être transcrit en caractères hébraïques.

M. Théodore Reinach a fondé ses objections sur le texte biblique. On sait (voir *RHR*, 1909, II, p. 270) que M. Naville soutient 1°) que le rouleau de la Loi fut trouvé dans les fondations du temple datant de Salomon; 2°) que le texte était écrit dans un caractère très archaïque, probablement en cunéiformes. M. Th. Reinach a défendu « les positions générales de la critique moderne, que ni les surenchères hypercritiques ni les défections hypocritiques n'ont sérieusement ébranlée. »

Dans le cas qui nous occupe, il y a cependant deux points que l'école grafienne a acceptés un peu à la légère : 1°) l'historicité, à plusieurs égards suspecte, du récit de la réforme de Josias tel que nous le lisons dans le second livre des Rois; 2°) que le livre de la Loi trouvé par Hilkia soit le document deutéronomiste tel que nous le possédons.

Pour ce dernier point, la seule autorité est saint Jérôme, c'est-à-dire une tradition respectable mais de basse époque. Il paraît vraiment difficile d'accepter qu'au VIIe siècle avant notre ère, la loi religieuse ait revêtu la forme du document deutéronomiste qui constitue moins une loi qu'un commentaire, un manuel d'instruction religieuse. Bien des traits de notre récit sont faits pour surprendre. Le grand-prêtre dit : « J'ai trouvé le livre de la Loi[1] ». Il n'y avait donc pas auparavant de livre de la Loi? Cependant, il y a trace dans la Bible de textes législatifs religieux plus anciens. Comme ces textes diffèrent beaucoup du document deutéronomiste, on ne peut admettre que Hilkia ait *retrouvé* l'ancienne Loi[2]. D'une part, on nous affirme que Josias avait supprimé tous les magiciens, il renforce le pouvoir sacerdotal et, de l'autre, on nous le montre envoyant le grand-prêtre, oublieux de ses prérogatives, consulter la prophétesse Houlda. Quant à la lecture du Deutéronome par le roi devant le peuple assemblé, n'est-ce pas un anachronisme de près de deux siècles, qui nous fait descendre au temps où la lecture publique de la Thora était devenue régulière?

Le récit du livre des Rois paraît avoir singulièrement dénaturé la réforme de Josias. On nous dit que la réforme a été provoquée par la découverte du Deutéronome, mais ne serait-ce pas l'inverse? N'a-t-on pas plutôt cherché à rattacher le Deutéronome à la réforme de Josias? Cette réforme s'explique d'elle-même, sans l'intervention d'un texte qui aurait subitement ouvert les yeux du roi. Il ne faut pas oublier que l'activité de Jérémie s'exerçait en Juda depuis plus de dix ans. Il est vraisemblable qu'à l'exemple d'Ézéchias, Josias rejeta le culte officiel des divinités assyriennes avec la suzeraineté de cet empire. Le

1) M. Th. Reinach traduit : « J'ai trouvé un livre de la Loi » ; mais le texte ne se prête pas à une correction de ce genre.

2) C'est le point faible de l'argumentation de M. Naville. Il est certain aussi que Hilkia disant : « J'ai trouvé le livre de la Loi », en apprécie le contenu et n'a pas besoin d'un traducteur pour en prendre connaissance.

mobile fut politique au premier chef. Et, en effet, le roi juif se libéra du joug assyrien au point d'occuper les villes de la Samarie. Cette attitude indépendante devait se répercuter dans le culte et voilà très probablement le sens de la réforme de Josias autour de laquelle les anciens ont brodé — et les modernes aussi.

Josias se crut même assez fort pour arrêter Nechao au débouché du Carmel, devant Megiddo. Il échoua complètement : son armée fut écrasée, lui-même blessé à mort et son royaume tomba sous la domination égyptienne. Josias devait malgré tout rester une grande figure que la légende s'est plu à idéaliser.

Si ce point de vue est fondé, il en résulterait que le document deutéronomiste serait plus récent que l'époque de Josias, dans l'ensemble tout au moins, car il peut s'être incorporé des textes législatifs institués sous Josias.

— Dans le *Journal asiatique*, nov.-déc. 1909, M. Sylvain Lévi motive son opinion sur les résultats auxquels ont abouti les patientes et remarquables recherches de M. Hertel sur le Pañcatantra. Le savant professeur au Collège de France engage les historiens des contes à ne pas tenir pour absolument certaines les conclusions de M. Hertel. Il doute que la rédaction cachemirienne, sous le titre de Tantrâkhyâyika, soit « le plus ancien ouvrage indien de poésie savante qui soit arrivé jusqu'à nous ». « L'auteur, dit M. Sylvain Lévi, n'apporte pas un seul de ces faits positifs que la science recueille et n'oublie plus. Sa discussion est d'ordre purement dialectique, fondée sur des appréciations subjectives ou des généralisations douteuses. M. Hertel insiste sur le caractère pratique du Pañcatantra, qui ne prétend pas enseigner la morale, mais simplement l'art de réussir; à ce titre, il lui dénie une origine bouddhique, car le bouddhisme répugne à la sagesse pratique. Et pourtant M. Hertel est familier avec les Jâtakas; il n'aurait point de peine à la retrouver dans cette vaste collection de contes où le futur Bouddha joue un rôle peu édifiant, car la morale des contes n'est pas la morale des philosophes, et le bouddhisme historique n'est pas une confrérie de saints, mais une église active et militante où le temporel se mêle au spirituel. » Même en admettant la filiation des recensions établie par M. Hertel, nous continuerons à ignorer la date et le berceau du Pañcatantra primitif. Se référant aux fragments de l'Ahikar araméen trouvé à Elephantine, M. Sylvain Lévi remarque que ce roman qui a passé en syriaque, en arabe, en éthiopien, en arménien, en slave, qui paraît avoir pénétré dans le monde grec dès le ve siècle avant J.-C., existait dans une rédaction araméenne dès cette époque et était lu au fond de l'Egypte. Or, « cette rédaction contenait déjà de véritables fables où des animaux figuraient et parlaient. Faudra-t-il chercher de ce côté l'ancêtre et le modèle des fabulistes — je ne dis pas : des fables — de l'Inde? »

— MM. L. Heuzey et F. Thureau-Dangin (*La stèle des Vautours*. In-folio de 64 pages et 4 planches. Paris, Leroux, 1909) ont repris l'étude de la fameuse

stèle des Vautours qu'est venu compléter un fragment entré au British Museum. La stèle place la nouvelle frontière fixée entre Éannatoum, roi de Lagaš, et les gens d'Oumma, sous l'invocation des dieux. Ceux qui seront parjures au serment prêté, que le filet des dieux s'abatte sur eux, et c'est précisément une des scènes figurées sur la face antérieure de la stèle : Enlil enserre dans son filet une multitude d'hommes. Au revers, on voit les funérailles qui ont clos la guerre entre Éannatoum et les gens de Oumma. Si l'on a perpétué ainsi cette triste cérémonie, c'est qu'elle devait comporter un acte de réconciliation. Les sacrifices représentés doivent contenter les mânes des combattants défunts et assurer la paix avec les vivants. Le commentaire archéologique de M. Heuzey, extrêmement nourri, aboutit à cette conclusion que les Sumériens ont précédé les Sémites sur le sol mésopotamien, qu'ils y ont développé une civilisation déjà remarquable et en possession de l'écriture cunéiforme. Les Sémites qui, dans la suite, ont envahi la contrée, étaient une race barbare.

— M. Eduard König vient de faire paraître chez Theodor Weicher (Dieterisch'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig) la première livraison — l'ouvrage en comptera trois — d'un nouveau dictionnaire hébraïque : *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister. Le titre est long, mais exact. L'œuvre se présente moins comme devant remplacer le Gesenius, maintes fois revisé, que comme un complément important et qui constitue un réel progrès. On trouve groupés sous une forme commode les résultats épars dans les solides et classiques travaux du maître, notamment de sa *Stilistik* et l'auteur s'est attaché à fournir la suite des rapports exacts entre les divers sens d'un mot. A ce point de vue ce dictionnaire n'intéressera pas seulement les hébraïsants. Un soin particulier est apporté à l'explication des noms propres et l'on sait l'importance de ces derniers pour l'histoire des religions. Certains éditeurs du Gesenius l'avaient méconnue.

— Nous avons signalé (*RHR*, 1909, II, p. 137) l'édition du traité talmudique *'Aboda Zara* par M. Strack. Un nouveau commentaire sur quelques points particuliers est donné par M. Hans Blaufuss, sous le titre : *Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda Zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischen Talmud* (40 pages, Nuremberg, Stich, 1909).

— L'*Encyclopédie de l'Islâm* (Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans) publiée par M. Th. Houtsma avec le concours des principaux orientalistes en trois éditions (française chez Alphonse Picard, 4 fr. 50 la livraison de 64 pages), a vu paraître trois livraisons en 1908 et une seule en 1909. Il faut espérer que cet ouvrage d'un si haut intérêt,

patronné par l'Association internationale des Académies, soutenu par les subventions de nombreuses sociétés savantes, trouvera dans le public lettré la faveur à laquelle il a droit et qui lui permettra une publication plus rapide. La quatrième livraison s'achève à la page 256 au milieu de l'article *Alf laila wa-laila* (les mille et une nuits). La masse de renseignements réunie dans ces quatre livraisons est déjà considérable : les articles sont concis, une bibliographie les complète.

Parmi les notices qui intéressent particulièrement l'histoire des religions citons : *Abâḍites* (A. de Motylinski), *'Abd* où il est traité de l'esclavage dans l'Islâm (Th. W. Juynboll), *'Abd Allâh b. Maimoûn*, célèbre sectaire (M. Th. Houtsma), *'Abd al-Ḳâdir al-Djîlî*, soufi qui donna son nom à l'ordre religieux des Ḳâdirîs (D. S. Margoliouth), *'Abd al-Razzâḳ*, célèbre auteur soufi (Macdonald), *'Abd al-Salâm al-Hasanî*, saint marocain (E. Doutté), *Abdâl*, un des degrés de la hiérarchie des saints chez les soufis (I. Goldziher), *Abu 'l-hawl*, nom du sphinx de Gizeh (C. H. Becker), *Adam* dans les légendes musulmanes (M. Seligsohn), *Adhân* ou l'appel à la prière (Th. W. Juynboll), *Adjal* ou terme de la vie assigné par Dieu (I. Goldziher), important article sur l'*Afghânistân* avec l'ethnologie et l'introduction de l'Islâm (M. Longworth Dames), *Ahl al-Bait*, les gens de la famille (du prophète), et *Ahl al-Kitâb*, les gens du livre (I. Goldziher), *Aḥmed al-Badawî*, le plus grand saint de l'Égypte (K. Vollers), *Aḥmed Yesewî*, le chef du mysticisme turc de l'Asie centrale (P. Melivransky), *Aiyub*, le Job de la Bible (M. Seligsohn), *'Aḳîda* ou article de foi (Carra de Vaux), *'Aḳîḳa*, sacrifice pour l'enfant nouveau-né et *'Aḳila*, groupe des parents mâles qui doivent payer le prix du sang (Th. W. Juynboll), etc.

— Les fêtes de Moḥarram (premier mois de l'année musulmane) qui commémorent le martyre d'al-Hosain, le malheureux fils d''Alî, ont pris dans l'Inde une importance considérable quoique le nombre de Chî'ites soit relativement faible : il ne dépasse guère deux millions sur un total de plus de soixante millions de musulmans. M. Theodor Bloch explique cette anomalie par le fait que ces Chî'ites font revivre, sous une forme différente, d'anciens cultes. M. Bloch reproduit (*Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, 1909, p. 655 et suiv.) une curieuse figure peinte, en terre non cuite, sorte de centaure qui représente Duldul, la monture que le prophète donna à 'Alî et qui joue un des principaux rôles dans les processions de Moḥarram. L'auteur en conclut que les tendances qui poussèrent l'Inde ancienne à figurer les dieux sous des incarnations, où l'influence occidentale devait faire prédominer la figure humaine, sont encore vivaces aujourd'hui.

— En présentant à l'Académie des Inscriptions l'ouvrage de M. Saïd Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain* (Paris, Leroux, 1909), M. Salomon Reinach a observé que « les folkloristes, non moins que les linguistes, tireront profit de cette publication très consciencieuse qui, intéres-

sera aussi les historiens du droit comparé et des religions. Je signale particulièrement les chapitres sur le mariage, sur le divorce, sur les fêtes religieuses, et une curieuse collection de contes sur certains animaux domestiques et sauvages, où paraît plusieurs fois l'idée que les animaux sont le produit de métamorphoses, considérées comme des châtiments divins de leurs péchés. » Ces textes ont été recueillis par M. Saïd Boulifa lors d'un séjour à Marrâkech en 1905.

— Les *Maltesische Volkslieder* dont Mlle Bertha Ilg publie le texte et la traduction revus par le Prof. Hans Stumme (*Leipz. Semit. Studien*, III, 6. Un vol. de 77 pages. Leipzig, Hinrichs, 1909) ne sont pas seulement intéressants pour la connaissance de ce curieux dialecte arabe mélangé d'italien, de sicilien et même de grec qu'est la langue maltaise, les folkloristes l'utiliseront. Ces chants populaires ont été recueillis à La Vallette, la capitale actuelle, et à La Notabile, l'ancienne capitale de l'île.

La théorie des mutations. — Depuis quelques années, une théorie dite « des mutations » développée non sans talent par M. H. de Vries, rencontre une extrême faveur et, déjà, quelques théoriciens s'occupent d'en faire l'application à l'histoire des religions. Il est donc utile de savoir jusqu'à quel point la théorie des mutations peut être admise. Un article de M. Et. Rabaud, maître de conférences à la Sorbonne, dans la *Revue du Mois* (10 mars 1910) ne laisse guère de doutes sur ce point. Il remarque d'abord que si le transformisme a été accepté d'un accord presque unanime, cependant, chez beaucoup, l'esprit finaliste survit sous un langage nouveau. La théorie des mutations satisfait cette tendance paradoxale, car elle se propose « d'allier la *transformation* des êtres organisés avec l'*invariabilité* de ces mêmes êtres organisés ». D'après cela, les espèces existeraient vraiment et le système de Linné qui, aux yeux mêmes de son auteur, paraissait artificiel, se rapprocherait beaucoup de la réalité. « Avec le nouveau point de vue, qui aspire à se substituer au transformisme, il ne s'agit plus de modification, mais d'une simple extériorisation de « caractères » *préexistants*. Enfermés dans un recoin peu connu de la substance vivante, les « caractères latents » se précipitent au dehors les uns après les autres, dès que s'ouvre la porte de leur prison; la modification n'est donc qu'une vaine apparence. » Nos lecteurs saisissent, sans qu'il soit besoin d'insister, quel appui imprévu la nouvelle théorie scientifique semble apporter à de vieilles théories d'histoire religieuse.

Mais le néo-finalisme prétend se fonder sur l'expérience et c'est là son point le plus faible. M. Rabaud montre nettement que les expériences de M. H. de Vries ne sont qu'illusion et il conclut : « Il est véritablement puéril, nous croyant au bout de nos connaissances, de nier ce que nous ignorons, de construire une théorie exclusive qui emprunterait volontiers les allures d'un dogme. Sous ce dogme, que se cache-t-il? Quelques faits dégagés des contingences,

enveloppés d'une interprétation arbitraire. Ces faits ont-ils la valeur qu'on leur accorde? Sont-ils seulement du même ordre? Le seul qui réponde, morphologiquement, à la théorie rentre, vraisemblablement, dans le cadre du polymorphisme; il reste donc sans rapport avec l'évolution. Quant aux autres, des textes mêmes il ressort qu'ils ne peuvent être compris sans la notion du milieu. L'erreur consiste à considérer des faits isolés, sans chercher à les relier entre eux et à d'autres. Et tandis que l'on essaie de nous aveugler par une explication aussi exclusive que définitive, devant nous se dresse, entier, le problème de l'évolution dans son inconcevable complexité. Si nous consentons à jeter sur lui le voile des solutions verbales, si nous perdons de vue l'un quelconque des éléments qu'il comporte, nous aggravons à plaisir les difficultés dont il est rempli. »

R. D.

— M. A. Guérinot, dont on connaît les savantes études sur le Jainisme, nous communique les deux renseignements suivants qui pourront intéresser quelques-uns de nos lecteurs.

1°) Une « International Jaina Association » (*Jaina Samdgama Samaja*), est en formation. Elle se propose un double objet : scientifique et moral. D'une part, en effet, elle a en vue l'étude et la diffusion de la littérature jaina. D'autre part, elle voudrait développer chez ses adhérents des habitudes de contrôle psychologique et des sentiments de fraternité effective. Les moyens qu'elle mettra en pratique seront donc de deux sortes : d'un côté elle publiera et traduira des ouvrages jainas et fera connaître les doctrines du Jainisme, à la fois par des articles de revue, des livres, des conférences, des réunions, publiques ou privées. Parallèlement elle aura en vue, en même temps que l'hygiène du corps, la discipline de l'esprit et de la volonté. Elle s'attachera surtout à la formation du caractère suivant des principes élevés : au premier rang parmi ceux-ci, elle place la fraternité et la sympathie pour tout ce qui existe, conformément à l'essence même du Jainisme. L'Association comprendra des membres honoraires, des membres effectifs et de simples associés. C'est aux membres effectifs qu'il appartiendra surtout de réaliser les projets de l'Association. Ils paieront une cotisation annuelle et nommeront un Comité central composé d'un président, d'un ou de plusieurs vice-présidents, d'un trésorier, d'un secrétaire et de trois membres ordinaires délégués par un vote. Ce Comité central désignera les membres honoraires. L'Association pourra en outre compter des patrons et recevoir des donations. Le siège en sera à Londres ou à Bombay.

Pour plus amples informations, s'adresser au Secrétaire actuellement désigné : M. Herbert Warren, 84, Shelgate Road, London S. W.

2°) A l'imitation des Universités de Madras et de Calcutta, l'Université de Bombay vient d'admettre, à titre facultatif, les ouvrages jainas suivants comme

matières d'examen de 1910 à 1914 : pour le grade de Bachelor of Arts : la *Syâdvâda-mañjarî* et le *Vivekavilâsa* ; pour le grade de Master of Arts : le *Pravacanasâra*, l'*Aṣṭasahasrî* et le célèbre compendium d'Umâsvâti, le *Tattvârthâdhigama-sûtra*.

Le Gérant : Ernest Leroux.

UN NOUVEAU TARIF DES SACRIFICES

A CARTHAGE [1]

(Pl. I)

J'ai l'honneur de présenter à l'Académie un fragment d'une importante inscription punique qui vient d'être trouvé tout récemment à Carthage.

Il appartient à cette catégorie de textes que l'on désigne sous le nom de Tarifs des Sacrifices, parce qu'ils indiquent les redevances qui devaient être payées au prêtre pour chaque catégorie de victimes et pour chaque sorte de sacrifices.

Le premier en date de ces textes et le plus complet est la célèbre inscription connue sous le nom d'inscription de Marseille. Est-elle de Marseille, ou bien y a-t-elle été apportée par les hasards du temps, et serait-elle en réalité, comme la nature de la pierre semble l'indiquer, carthaginoise ? La question a été discutée et l'est encore... Quoi qu'il en soit, l'inscription de Marseille nous fait connaître un tarif, presqu'identique, pour le contenu, à ceux qui ont été trouvés depuis lors à Carthage. L'ordre et les noms des victimes sont les mêmes, et les parties de la bête, qui reviennent soit au prêtre soit à l'auteur du sacrifice, sont à peu près les mêmes.

Depuis lors, un autre tarif incomplet a été trouvé à Carthage, et donné au British Museum par Sir Nathan Davis, en 1861. Ce nouveau texte, ainsi que nous l'avons dit, présentait la même disposition que le tarif de Marseille, mais il était plus condensé. Chaque article, au lieu de s'étendre sur deux lignes, n'en occupait qu'une.

1) Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 25 février 1910.

Enfin, trois autres fragments de moindre importance ont été également trouvés à Carthage. L'un d'eux, qui provient de la colline dominant les citernes, est au musée de Saint-Louis ; un autre (Fenner) est au Bristish Museum ; le dernier enfin est en possession de M. Euting.

Le nouveau fragment de tarif a été trouvé à l'angle nord-est de la colline de Byrsa, qui regarde la mer, quelques mètres au dessous de la route, dans les travaux de soutènement faits par M. Saumagne[1], aux abords de sa villa qui s'élève à la place de l'ancien hôtel Rampon. Il était perdu dans un ensemble de démolitions de pierres roulées venues de plus haut, dans la direction de ce qu'on appelle le Palais du Proconsul.

Il est, comme les autres fragments de tarifs de Carthage, en pierre lithographique grise, légèrement teintée de rose : la surface est parfaitement polie. L'inscription était entourée d'une moulure, dont la partie de droite, correspondant au début des lignes, existe encore. La partie de l'inscription qui subsiste a à peu près la forme d'un rectangle, large à sa partie inférieure de $0^m,12$, à sa partie supérieure de $0^m,11$, sans la bordure, et haut, à gauche, de $0^m,09$, à droite de $0^m,103$. La bordure est large de $0^m,035$, et haute de $0^m,01$. Elle se compose d'une moulure séparée par une gorge du rebord qui est plat. La face postérieure de la pierre n'est pas décorée : l'épaisseur moyenne est de $0^m,032$. L'écriture est fine, nettement gravée, et présente la plus grande analogie avec celle des autres textes du même ordre. Les caractères sont remplis d'une matière qui ressemble à une pâte plutôt qu'à des concrétions calcaires, et qui conserve par endroits une couleur rosée. Étaient-ils peints en rouge ? D'autres inscriptions phéniciennes nous ont déjà offert la même particu-

1) Le fils de M. Saumagne, qui s'est déjà fait connaître par ses recherches archéologiques et qui est étudiant en droit à Paris, a bien voulu me remettre ce précieux monument en me laissant libre d'en faire l'usage que je jugerais le meilleur. Je ne puis mieux faire que de l'offrir, au nom de son père et au sien, à l'Académie des Inscriptions.



NOUVEAU TARIF DES SACRIFICES DE CARTHAGE.

E. Leroux Éd. H. Demoulin Sc.

larité. M. Boudouard, préparateur de la chaire de Chimie minérale au Collège de France, qui a bien voulu soumettre à une analyse minutieuse ces poussières, nous défend de nous arrêter à cette hypothèse.

Voici le texte et la traduction de l'inscription :

1 באיל . . . .
2 ביבל אם בעז כללם אם צועת . . . .
3 באמר אם בגדא אם ב צרב[איל] . . . .
4 על כל זבח אש יזבח דל [במקנא] . . . .
5 בצפר אגנן אם בצץ בכסף . . . .

. . . .

1. Pour un *aïl* (*ajjal?*) . . . .
2. Pour un *iôbel* ou pour une chèvre, holocaustes ou sacrifice votif,.
3. Pour une brebis, ou un chevreau, ou un *cerb-aïl*, ...
4. Pour tout sacrifice que sacrifiera un (homme) pauvre [en bétail].
5. Pour un oiseau sauvage ou domestique, argent : . . . . .

Le premier point à remarquer, est le parallélisme absolu du nouveau fragment de tarif avec le grand tarif de Carthage. Le grand tarif de Carthage nous a conservé la fin des lignes, celui de M. Saumagne le commencement; mais le texte se suit si bien de l'un à l'autre, que s'il n'y avait pas des mots qui chevauchent d'un fragment sur l'autre et qui se répètent deux fois, à la fin du fragment Saumagne et au commencement du grand tarif, et si les lignes n'étaient pas un peu plus espacées sur l'inscription Saumagne, on serait tenté d'affirmer que ce sont deux morceaux de la même inscription.

Le fait est intéressant au point de vue de la certitude à laquelle on peut arriver dans la restitution de certaines inscriptions. Dans le *Corpus*, nous avons restitué le commencement des lignes du tarif de Davis à l'aide de l'inscription de Marseille. Or, le fragment que nous venons de découvrir reproduit lettre pour lettre le début des lignes du tarif du British Museum, confirmant ainsi notre restitution.

Un seul mot diffère. Au commencement de la ligne 3 du tarif de Davis nous avons restitué « pour un veau » ; le fragment de M. Saumagne porte, « pour un *aïl* » ; le reste de la

ligne est perdu. L'inscription de Marseille réunissait dans un même article le veau et l'*aïl*.

La lacune que présente cette ligne dans les deux textes est d'autant plus regrettable qu'elle soulève deux des problèmes les plus intéressants de ces tarifs : la question du veau et celle de l'*aïl*. Le nom du veau est suivi, dans l'inscription de Marseille, de certaines précisions relatives à l'état de ses cornes sur le sens desquelles il règne un certain doute. On pouvait espérer qu'une variante, dans ce nouveau texte, nous en apporterait la solution. Elle est remise jusqu'à une nouvelle découverte, à moins qu'un rapprochement heureux ne la suggère à M. Clermont-Ganneau.

Quant à la question de l'*aïl*, on la connaît. Faut-il lire sur nos tarifs *aïl* « bélier », ou *ajjal* « cerf »? Aurions-nous sur ces tarifs la mention du sacrifice du cerf, et ce sacrifice, rituel chez les Carthaginois, ne devrait-il pas être rétabli dans certains textes bibliques où l'on avait cru voir la mention du bélier? On sait à quelles controverses a donné lieu cette question. Renan, contrairement à la plupart des interprètes, voyait dans l'animal mentionné sur ces tarifs le bélier; mais après lui, M. Clermont-Ganneau, revenant à l'ancienne explication qu'il a appuyée de nouveaux arguments, a défendu l'hypothèse du cerf d'une façon très ingénieuse. Il a même supposé que dans l'histoire du Sacrifice d'Isaac, comme dans celui d'Iphigénie, ce n'était pas un bélier mais un cerf qui avait été substitué à la victime humaine.

L'état de mutilation de notre texte ne nous apporte pas de nouvelles lumières à ce sujet. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'*aïl* (*ajjal*) y figurait en tête de ligne. Je doute que même à Carthage, où sur les ex-votos à Tanit et à Baal-Hammon le taureau et le bélier tiennent une place si considérable parmi les représentations figurées, le cerf, qui n'y est pas représenté une seule fois, ait pu occuper un des premiers rangs sur les tarifs de sacrifices. Je serais, par contre, après beaucoup d'autres, disposé à voir un animal de la famille du

cerf dans le *cerb-aïl*, qui figure sur les trois principaux tarifs à la suite du mouton et du chevreau. On ne saurait tirer aucune induction de ce mot, *çerb*, que l'on ne comprend pas, et qui a je ne sais quelle fausse assonance avec le latin *cervus*. A-t-il quelque parenté avec l'hébreu צפר = *çefar*? Je n'en sais rien; mais la place qu'il occupe dans la catégorie des victimes, après le menu bétail et avant les oiseaux, répond assez exactement à celle que lui assigne Porphyre, dans un passage souvent cité : « Nous offrons à la divinité des bœufs et des moutons sans compter les cerfs et les oiseaux »[1].

Le passage de Porphyre que nous venons de citer désigne comme victimes normales, habituelles, les bœufs et le menu bétail ; puis accessoirement, par dessus le marché, les cerfs et les oiseaux, c'est-à-dire les animaux sauvages, qui tiennent une place inférieure par rapport aux animaux domestiques.

C'est une idée analogue que nous trouvons dans le Deutéronome, où après avoir parlé en détail des conditions requises pour les diverses sortes des sacrifices, le texte ajoute qu'en dehors de ces repas sacrés, il est toujours loisible de manger chez soi d'autres animaux, notamment la gazelle et le cerf.

« C'est au lieu que Jéhova aura choisi que tu sacrifieras tes holocaustes ; c'est là que tu exécuteras mes prescriptions. Cependant, toutes les fois que tu en auras envie, tue et mange de la viande selon l'abondance dont Jéhova ton Dieu te bénira, dans toutes tes villes. On en pourra manger dans l'état de pureté ou d'impureté, comme de la gazelle ou du cerf[2]. » Et le chapitre 14 du Deutéronome[3], revenant sur la distinction des animaux purs et des animaux impurs, donne dans l'ordre suivant les animaux dont il est permis de manger : « Le bœuf, la brebis et la chèvre, le cerf,

1) Βοῦς γὰρ καὶ πρόβατα, πρός τε τούτοις ἐλάφους καὶ ὄρνιθας ... σφάττομεν τοῖς θεοῖς. *De abstinentia*, lib. II, § 25. Cf. Ph. Berger, *La Trinité carthaginoise*, II, *le bélier*, p. 11 et suiv. Extrait de la *Gazette archéol.*, 1880.

2) Deut., 12, 15 ; cf. 15, 22.

3) Deutéronome, 14, 5.

la gazelle, le daim, etc. ». Le cerf vient donc après la brebis et la chèvre. Qu'il s'agisse du Deutéronome, de Porphyre ou des Tarifs des Sacrifices de Carthage, l'ordre est le même.

Il nous reste une question à examiner, c'est le rapport du fragment découvert par M. Saumagne avec les autres fragments de tarifs de Carthage.

Je dois commencer par dire que tous ces textes, si semblables pour le fond, présentent pour la forme, si l'on en excepte l'inscription de Marseille, une non moins grande analogie. Pour les quatre fragments antérieurement connus, comme pour celui que M. Saumagne vient de découvrir, l'aspect extérieur est le même. Tous sont gravés sur la même pierre lithographique polie, et ils diffèrent à peine par de légères nuances dans la teinte plus grise ou plus rosée. La bordure aussi présente une si grande ressemblance, que l'on croirait que ce sont cinq morceaux d'une même inscription.

La ressemblance épigraphique n'est pas moins grande. A part de légères différences que présente le fragment d'Euting et sur lesquelles nous allons revenir, la paléographie de tous ces textes est la même. L'écriture, fine et nettement incisée, est celle des beaux textes puniques de l'époque classique. La forme des lettres est la même, et les mots, chose rare sur les monuments phéniciens, sont séparés par des intervalles très appréciables. Il n'y a pas jusqu'à l'écartement des lignes qui ne soit sensiblement le même.

La comparaison des fragments de tarifs de Carthage avec celui de Marseille rendra leur ressemblance encore plus frappante. En effet, sur l'inscription de Marseille, le type de l'écriture est bien aussi le type punique, mais les têtes des lettres sont plus fortes et les queues plus courtes ; l'alphabet est différent. Cela se remarque surtout à certaines lettres comme le *hé* et le *vav*, qui ont un air presqu'archaïque. En outre, à Marseille, les lettres sont pressées les unes contre les autres, sans aucun intervalle pour séparer les mots. Les

lignes enfin, assez irrégulièrement tracées, sont si rapprochées qu'elles se touchent presque.

Et pourtant, si nous comparons entre eux les cinq fragments de tarifs trouvés à Carthage, nous serons amenés à reconnaître qu'ils appartiennent à trois et peut-être à quatre tarifs différents.

Il faut commencer par mettre à part le fragment Euting. En effet, les lettres à longues hampes, le *lamed* et le *tav*, sont surmontées d'une petite aigrette qu'elles n'ont pas sur les autres fragments. C'est une particularité très caractéristique, très fréquente à Carthage, et qui suffit à distinguer un texte d'un autre.

Le fragment Saumagne n'appartient pas non plus à la même inscription que le grand fragment du British Museum. Nous avons vu en effet que les lignes correspondantes dans ces deux textes ne se font pas suite, mais chevauchent les unes sur les autres, et, sur le fragment Saumagne, les lettres sont très grandes et les lignes plus espacées. Ce sont donc deux exemplaires différents du même texte, ou de textes presque identiques.

Reste à comparer notre nouveau texte avec les deux fragments plus petits, celui du musée Saint-Louis et le petit fragment du British Museum qui, d'après les éditeurs du *Corpus*, appartiennent tous deux au même tarif. Eh bien, là encore, malgré l'extrême ressemblance de l'écriture, un œil exercé est obligé de reconnaître que le fragment Saumagne est différent de celui du musée Saint-Louis. En effet, dans l'un, le *phé* est nettement arrondi, dans l'autre, il est aigu ; dans l'un, la cambrure du *beth* est fortement accusée, dans l'autre, il est mou et court ; dans l'un, les antennes de l'*aleph* s'élancent au-dessus de la ligne, dans l'autre elles restent à son niveau.

D'ailleurs, là, nous avons un autre indice non moins certain : nous connaissons la provenance exacte du fragment Saumagne et du fragment du Père Delattre. Or, l'un a été trouvé sur les pentes de Byrsa, c'est-à-dire de l'Acropole de

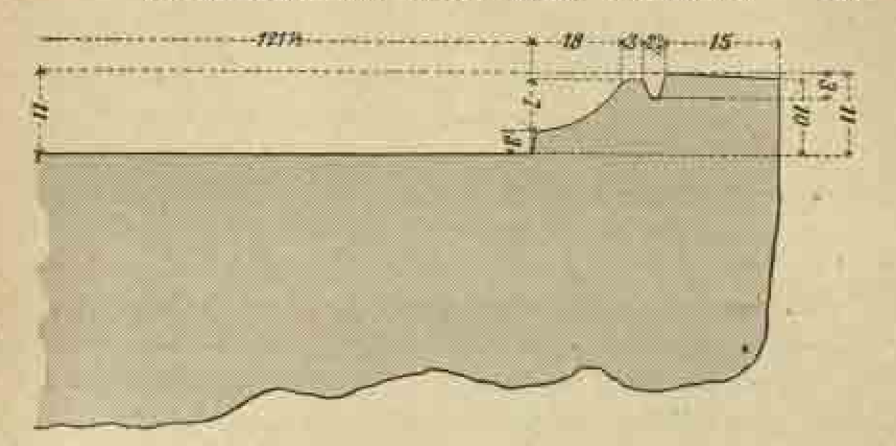
Carthage, l'autre sur la colline qui domine les citernes.

Un dernier argument, non moins décisif, vient de la forme de la moulure qui encadre les deux inscriptions. A première vue, on les tiendrait pour identiques. En réalité, elles diffèrent d'une façon assez notable. Le Père Delattre, qui a vu l'inscription Saumagne, m'écrit à ce sujet : « Lorsque je l'ai vue, elle m'a paru être d'une pierre différente. Celle-ci est de pierre grise, tandis que la nôtre est de calcaire plutôt jaunâtre au grain très fin. Il m'a semblé aussi que l'épannelage du revers n'était pas le même... Vous constaterez d'ailleurs les différences qui existent entre les deux moulures. Celle du fragment de M. Saumagne mesure 38 millimètres et demi de largeur, d'apres le calque que vous me communiquez, tandis que, dans notre fragment, la moulure est moins large d'au moins un centimètre. »

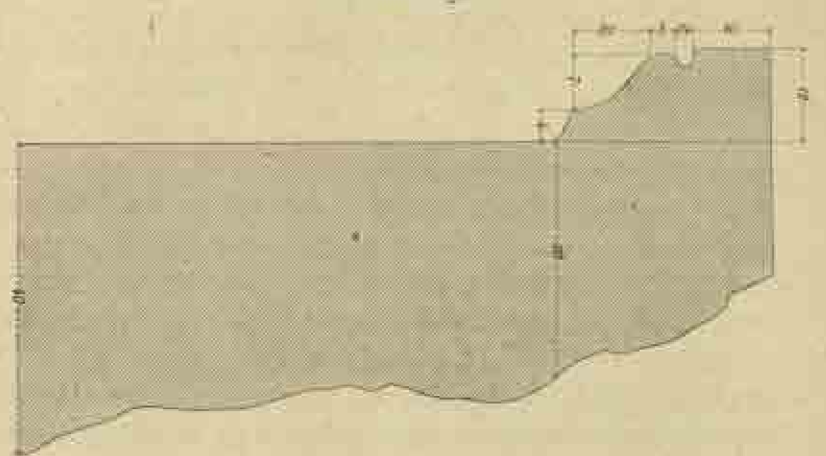
La coupe des deux moulures rendra la chose encore plus sensible. Nous les donnons ici en regard en y joignant, comme point de comparaison, la coupe du grand tarif du British Museum, que le savant conservateur des antiquités orientales, M. E. Wallis Budge, a bien voulu nous envoyer.

En résumé, nous connaissons aujourd'hui cinq tarifs des sacrifices différents : l'un, le plus détaillé, comme aussi le seul complet, qui a été trouvé à Marseille, et quatre autres qui viennent de Carthage. Tous ces tarifs présentent, pour l'agencement général, un parallélisme qui atteste, d'une façon indiscutable, leur parenté d'origine. L'ordre des victimes est le même, et leur répartition entre le prêtre et l'auteur du sacrifice fait l'objet de prescriptions, sinon identiques, du moins reposant sur les mêmes bases. La principale différence consiste en ce que, dans le tarif de Marseille, on commence par payer au prêtre une certaine somme d'argent, tandis qu'il n'en est pas fait mention sur le tarif de Carthage du British Museum ; par contre, la peau, dans ce dernier tarif appartient au prêtre, tandis qu'à Marseille elle revient à l'auteur du sacrifice.

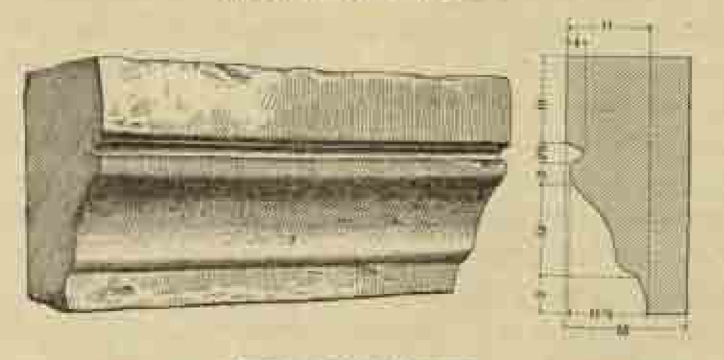
Ces différences et d'autres du même genre viennent-elles



Tarif Saumagne.



Tarif du Musée Saint-Louis.



Tarif du British Museum.

de ce que les tarifs de Carthage sont plus brefs et plus condensés que celui de Marseille, et faut-il les considérer comme des abrégés d'un texte primitif qui nous aurait été conservé par le tarif de Marseille? Je ne le pense pas. Certainement les textes de Carthage sont moins détaillés, mais les différences qui les séparent ne sont pas celles qui puissent s'expliquer par de simples coupures, et il faut admettre que nous sommes en présence de plusieurs textes de même famille, mais différents.

D'autres considérations viennent encore appuyer ces conclusions. Nous possédons le préambule de trois de ces textes. Il comprend l'indication des magistrats qui ont établi ces taxes, et les noms des suffètes éponymes sous lesquels elles ont été établies. Or, les noms des suffètes varient d'une inscription à l'autre. Il en résulte que ces tarifs ont été fixés par des magistrats différents, sous des suffètes différents, c'est-à-dire à des moments différents.

J'ajoute pour des temples différents. En effet, le tarif trouvé à Marseille porte la mention du temple pour lequel il avait été fait et où il était affiché. Or ce vocable, que je crois lire « Baal Çafôn », ne correspond pas aux noms divins que nous sommes habitués à rencontrer à Carthage.

Il y a donc tout lieu de croire que ce temple de Baal Çafôn n'était pas de Carthage, ou que s'il en était, il était différent des temples d'où proviennent les autres tarifs.

Il y a plus, et l'on peut établir que les quatre tarifs de Carthage proviennent de quatre temples différents. Sans doute, nous n'avons plus là, pour nous guider, les noms des temples auxquels étaient destinés ces tarifs sacrés, mais nous connaissons l'emplacement où ils ont été trouvés. Or, si nous manquons d'indications précises en ce qui concerne le grand fragment de tarif du British Museum, il n'en est pas de même des trois autres tarifs. En effet, le fragment de tarif de M. Saumagne a été trouvé sur les pentes de la colline de Byrsa, près du sommet. Celui du musée Saint-Louis sur la colline qui domine les citernes et qui est séparée de Byrsa par une

distance d'au moins un kilomètre; enfin celui d'Euting a été trouvé entre la chapelle Saint-Louis et la mer, près des jardins du palais Mustapha.

Il s'agit donc bien de tarifs qui étaient affichés à la porte des différents temples de Carthage. Nous sommes ainsi amenés à la conception d'une loi rituelle écrite, d'une sorte de Lévitique phénicien, qui devait être commune à Carthage et peut-être même à d'autres colonies phéniciennes du bassin de la Méditerranée, reposant sur certains principes généraux communs, et dont nos tarifs seraient des applications spéciales à des cultes et à des temples différents.

Ces tarifs variaient suivant les temples et suivant les lieux; suivant que le corps des prêtres était plus ou moins puissant et avait des exigences plus ou moins grandes; ils étaient tantôt plus tantôt moins détaillés, mais la classification des sacrifices, celle des victimes et des redevances sacrées — car c'était là en somme l'objet propre de ces tarifs — était partout la même. Il fallait que l'on sût ce qu'on avait à payer au prêtre.

On ne saurait ne pas être frappé de la ressemblance de ce code sacerdotal avec celui que nous a conservé le Lévitique. Au premier abord ils semblent séparés par des différences profondes; mais ces différences sont celles qui distinguent un texte écrit, toujours plus prolixe, d'un texte gravé sur la pierre. La différence entre les deux rituels est une différence surtout formelle.

Que l'on prenne les sept premiers chapitres du Lévitique qui traitent des sacrifices, on verra que le Lévitique distingue, comme l'inscription de Marseille, trois sortes de sacrifices : l'holocauste, le sacrifice pacifique et le sacrifice expiatoire; et à propos de chacun d'eux, il passe en revue les diverses catégories de victimes : Gros bétail, menu bétail, oiseaux, offrandes de fleur de farine, galettes cuites au four.

Ainsi, au lieu de prendre, comme les rituels puniques, chaque catégorie de victimes, et d'indiquer à propos de chacune d'elles comment on devra procéder, suivant que le sacrifice sera d'une nature ou d'une autre, le Lévitique

examine attentivement les trois sortes de sacrifices et indique pour chacun d'eux quel traitement il faudra faire subir à chaque catégorie de victimes. Mais les prescriptions sont les mêmes, et dans le Lévitique comme dans le tarif de Carthage, la peau de la victime appartient aux prêtres.

Cette étude nous fait concevoir d'une façon beaucoup plus large, qu'on n'a l'habitude de le faire, le rituel juif que nous connaissons sous le nom de Lévitique. Il ne s'agit pas, comme on le soutient si volontiers, de prescriptions théoriques, qui n'ont jamais été appliquées et qui auraient été écrites à une époque très tardive pour un culte qui n'existait que dans les rêves de l'auteur de ce code, mais bien de prescriptions d'un ordre très général, qui étaient communes aux Juifs et aux Phéniciens, et assez anciennes pour que nous puissions les retrouver en vigueur presque sans changement, à Jérusalem, à Carthage et à Marseille au IVe siècle avant notre ère.

Philippe Berger.

RECHERCHES

SUR LA RELIGION DES BERBÈRES[1]

I

Quelle que soit l'opinion sur l'origine complexe des populations qui sous le nom général de Berbères ont occupé et occupent encore tout le nord de l'Afrique septentrionale, de la Méditerranée au Soudan et de l'Atlantique à l'Égypte, elles forment une unité linguistique et c'est en se plaçant à ce point de vue qu'on peut essayer de reconstituer leur religion dans le passé. Mais, dès l'abord, nous nous trouvons en présence d'une difficulté presque insoluble. Si l'unité était créée par la langue, il n'en a pas été de même de la religion, j'entends la religion païenne, et de plus l'incertitude où nous sommes encore en ce qui concerne le déchiffrement des inscriptions libyques, nous prive de leur secours et nous oblige à avoir recours aux maigres renseignements fournis par des étrangers qui n'ont pas toujours distingué ce qui était indigène ou ce qui était emprunté dans les croyances et les cérémonies dont ils nous ont transmis le souvenir.

Il semble que les accidents de terrains, montagnes, grottes, rochers, aient été regardés par les Berbères, sinon comme des divinités, du moins comme le siège d'un être divin. A ce titre, au moins dans l'Ouest, le mont Atlas[2], « la colonne du

1) La traduction anglaise de ce mémoire a paru dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* dirigée par M. James Hastings, t. II, p. 506-519.

2) La théorie de J. Wetten, sur l'origine phénicienne du nom d'Atlas ne me paraît pas acceptable (*Der Mythus vom Atlas*. Mayence, 1858, in-8, p. 1 et suiv.).

ciel » comme le nommaient déjà les gens du pays au temps d'Hérodote (*Histoires*, IV, 184) dut être l'objet de leur vénération. C'est ce qu'observe déjà Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, t. I, ch. I, § 6).

« C'est au milieu des sables que s'élève vers les cieux le mont Atlas, âpre et nu, du côté de l'Océan auquel il a donné son nom; mais, plein d'ombrages, couvert de bois et arrosé de sources jaillissantes du côté qui regarde l'Afrique, fertile en fruits de toute espèce qui y croissent spontanément et peuvent rassasier tout désir. Pendant le jour, on ne voit aucun habitant; tout y garde un silence profond, semblable au silence redoutable des déserts. *Une crainte religieuse saisit les cœurs quand on s'en approche, surtout à l'aspect de ce sommet élevé au dessus des nuages et qui semble voisin du cercle lunaire* ». Ces renseignements sont confirmés par Maxime de Tyr (*Dissertations*, VIII, § 7). « Les Libyens occidentaux habitent une bande de terre étroite, allongée et entourée par la mer. A l'extrémité de cette langue de terre, l'Océan l'enveloppe de flots abondants et de courants. *C'est pour eux le sanctuaire et l'image d'Atlas.* Or l'Atlas est une montagne creuse, assez élevée, s'ouvrant du côté de la mer comme un théâtre du côté de l'air. L'espace qui s'étend au milieu de la montagne est une vallée étroite, fertile et couverte d'arbres sur lesquels on voit des fruits. Si on regarde du sommet, c'est comme si on regardait dans le fond d'un puits; il n'est pas possible d'y descendre à cause de la raideur de la pente; *du reste, ce n'est pas permis.* Ce qu'il y a d'admirable en cet endroit, c'est l'Océan qui, au moment du flux, couvre le rivage et se répand sur les champs; les flots s'élèvent vers l'Atlas et l'on voit l'eau se dresser contre lui comme un mur, sans couler vers la partie creuse ni toucher à la terre; mais entre la montagne et l'eau, il y a beaucoup d'air et un bois creux. *C'est pour les Libyens et un temple et un Dieu*, l'objet par lequel ils jurent et une statue ». Ces légendes sont encore reproduites par Martianus Capella (*De Nuptiis philologiæ*, l. VI, p. 229-230, éd. Eyssenhardt). L'Atlas

dont il est question et dont Strabon (*Geographica*, l. XVII, ch. 3, § 2), Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, V, ch. 1, § 13) et Solin (*Polyhistor*, § 25) nous ont conservé le nom indigène, Dyris et Addiris (cf. dans le guanche de Ténérife, *Adar*, falaise, en touareg aouelimmiden *Adar*, montagne) est évidemment l'Atlas marocain. Mais la conception grecque et manichéenne d'Atlas soutenant le monde, se retrouverait-elle dans le nom que les Guanches de Ténérife donnaient à Dieu, d'après Galindo : *Atguaychafunataman*[1], « celui qui soutient les cieux » ? Il aurait été appliqué naturellement au pic de Ténérife, mais cependant la mythologie guanche assignait un autre rôle à cette montagne. Faut-il supposer que le Bou'l Qornin actuel, l'ancien Balcaranensis qui domine Tunis et dont le nom se retrouve dans la divinité qu'on y adorait (Saturnus Balcaranensis) était primitivement vénéré par les Berbères avant que les Phéniciens y eussent installé leur Ba'al[2] auquel on superposa Saturne représenté quelquefois monté sur un lion (*Corpus inscriptionum latinarum*, VIII, 20437, 20448) ou accompagné de l'épithète de *Sobare(n)sis* à Henchir bou Bekr (*C. I. L.* VIII, 12390, 12392). Le Ba'al Qarnin, qui y était adoré par les Phéniciens et, sans doute à leur imitation, par les indigènes, était une divinité toute sémitique comme le Ba'al de l'Hermon ou le Ba'al du Liban[3] qui avait comme parèdre la Tanit Pené Ba'al dont on a retrouvé une mention dans une inscription punique de Bordj Djedid. Peut-être en fut-il de même du culte de Ba'al Hamân à Dougga[4]. Les dédicaces à Saturne sont du reste fréquentes dans les inscriptions latines d'Afrique et le nom

1) Dans ce nom extraordinaire et évidemment altéré, on ne peut dégager, et encore approximativement, que le dernier élément *ataman*, avec une faute graphique pour *achaman*, ciel.

2) Cf. Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou Kornin*, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. XII ; id., *De Saturni Dei in Africa romana cultu*, Paris, 1894 ; Ferrière, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IVe siècle*, Paris, 1897, p. 80.

3) Cf. Lagrange, *Etude sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, in-8.

4) Cf. Carton, *Le sanctuaire de Baal Saturne à Dougga*, Paris, 1897, in-8.

de Saturnius souvent mentionné. On peut citer à Aïn Zana (Diana) une dédicace *Deo frugum Saturnus frugifero Augustus* (*C. I. L.* VIII, 4581) et à Fontaine-Chaude une inscription *Deo Sancto frugifero* (*C. I. L.* VIII, 17720). Une inscription latine, trouvée à quelque distance d'Aumale, s'adresse au génie de la montagne Pastoria(nen)sis qui protège contre la violence du vent (*C. I. L.* VIII, 9180) : à Chemtou en Tunisie, au Génie de la montagne (*C. I. L.* VIII, 14586). De nos jours encore, certaines montagnes excitent chez les Touaregs une crainte religieuse qu'ils ne peuvent surmonter; mais ce n'est plus l'aspect redoutable de la montagne qui leur inspire la terreur, ce sont les génies qui l'habitent. Cette croyance existait déjà du temps de Pline l'Ancien. Reproduisant un passage du *Périple* de Hannon, il place dans l'Atlas les Aegipans et les Satyres que le voyageur carthaginois signale bien plus au sud (*Périple*, § 14), ce qui est également reproduit par Solin (*Polyhistor*, § 25). Au XIIe siècle de notre ère, un écrivain anonyme arabe signale des choses semblables dans une montagne du Sahara, mais son récit porte manifestement l'empreinte des croyances musulmanes[1]; il s'agit de la montagne de Felfel, renfermant les traces de nombreuses villes abandonnées à cause des génies; pendant la nuit, on y voit leurs feux et l'on entend leurs sifflements et leurs chants. Chez les Touaregs Azgers, le massif de l'Iddinen, à 30 kilomètres au nord de Ghat, est l'objet d'une terreur superstitieuse et nul n'oserait y pénétrer. Barth qui l'explora faillit y mourir de soif, sans avoir trouvé, du reste, aucune des ruines qu'on y plaçait[2]. Chez les Ahaggar, il en est de même du mont Oudan, et le nom donné aux êtres mystérieux qui l'habitent, *alhinen* (de l'arabe *eldjinn*) montre bien qu'à une superstition berbère d'origine

1) A. de Kremer, *Description de l'Afrique*, Vienne, 1852, in-8, p. 69.

2) Barth, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central Africa*, Gotha, 1856, 5 v. in-8, t. I, p. 228-236; Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, Paris, 1864, in-8, p. 416.

est venue se joindre une croyance arabe[1]. La Koudiat, au nord de Temanghaset et à l'Est de l'Ilaman, est également l'objet de craintes de ce genre[2]. Aux Canaries, le pic de Teyde, où était l'enfer (Echeyde) était habité par un démon du nom de Guayota ou Huayota; celui de Palma se nommait Irnene[3].

Le culte des rochers se joint naturellement à celui des montagnes. Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, l. II, ch. 7, § 44) et Pomponius Méla (*De situ orbis*, l. I ch. 8), nous mentionnent en Cyrénaïque un rocher consacré à l'Auster : « S'il est touché de la main des hommes, aussitôt, le vent s'élève violemment, agitant des sables comme des mers et sévit comme sur des flots ». Aux Canaries, près du cratère de la Caldera, à Palma, existait un rocher ayant la forme d'un obélisque et qu'on nommait Idafe. Pour éviter sa chute, les gens de la tribu de Tanansu qui était établie aux environs, lui offraient, en procession et avec des chants, les entrailles des animaux qu'ils mangeaient, et quelquefois des victimes entières étaient précipitées du haut des montagnes voisines[4]. Dans la Grande Canarie existaient deux rochers : l'un nommé Tismar, dans le district de Galdar, l'autre Vimenya, dans celui de Telde. Dans les temps de détresse, les habitants, accompagnés par des religieuses nommées *Magadas* (Viana, p. 22, les appelle *Harimaguadas*), faisaient des pèlerinages à ces deux rochers, tenant dans leurs mains des branches de palmiers et des vases remplis de lait et de beurre qu'ils ver-

1) Duveyrier, *ibid.*, p. 416-417; Benhazera, *Six mois chez les Touaregs* Alger, 1908, in-8, p. 60.

2) De Motylinski, *Voyage à Abalassa et à la Koudia*, *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, octobre 1907, p. 257 et suiv.

3) Viana, *Antiguedades de las islas Afortunadas*, Tubingen, 1883, in-8°, p. 24; Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des Canaries* t. I, part. 1, p. 173-174, Paris, 1842, in-8°; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, Paris, 1891, in-8°, p. 94.

4) Glas, *The history of the Canary Islands*, Londres, 1764, in-4; Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I, part. I, p. 172; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 94.

saient sur ces rochers, dansant tout autour et chantant des airs lugubres comme des chants funèbres, que les Espagnols appelaient *Endechas*. De là, ils allaient sur le bord de la mer et battaient fortement l'eau avec leurs baguettes en poussant en même temps des cris de leur voix la plus haute[1]. On voit que nous avons affaire à une espèce de culte ; d'ailleurs les Guanches, à la différence des autres Berbères, semblent avoir eu une religion constituée, si l'on doit prendre à la lettre ce que nous en ont transmis les écrivains espagnols. Quoi qu'il en soit, on serait tenté de rattacher à cette institution des sacrifices, l'usage d'une pierre située près de Guertoufa, entre Tiharet et Relizane, et connue sous le nom de *Hadjar Gaïd*.

« En un endroit, un repli de l'escarpement laisse une pente entre lui et la route, et l'on voit comme une pierre énorme, évidemment tombée du sommet et retenue sur les autres rochers. Elle a quatre mètres dans sa plus grande épaisseur et un mètre soixante-dix dans sa moindre ; sa face supérieure a dix mètres de long et six au moins dans sa plus grande largeur... Lorsque l'on grimpe sur cette roche parfaitement irrégulière, mais présentant une plate-forme telle quelle, inclinée à trente degrés, on y remarque trois bassins formant en quelque sorte cascade, inégaux de taille et de profondeur, et dans lesquels il est facile de voir qu'ont coulé des masses de liquide. A droite sont deux petits trous ronds ; à gauche, deux petits trous carrés, larges tous de dix à quinze centimètres. Il n'est pas douteux qu'on n'ait là un autel primitif, une table à sacrifices[2] ». La conclusion de cette description est acceptable. « Le *Hadjar Gaïd* était un lieu magnifiquement choisi pour une religion sanglante. Le sacrificateur élevé à huit ou dix mètres au-dessus de la foule,

1) Glas, *The history of the Canary Islands*, t. II, ch. 3, p. 70 ; Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I, part. 1, p. 169.

2) La Blanchère, *Voyage d'études dans une partie de la Maurétanie Césarienne*, Paris, 1883, in-8, p. 42.

faisait couler le sang de la victime de l'un des bassins dans l'autre. Le sacrifice s'accomplissait en face d'un horizon immense : tous les peuples de la plaine le voyaient et le feu qu'on allumait, *sans doute*, s'apercevait des cimes lointaines de Lalla de la montagne de Lalla Krua »[1]. Mais ce n'est qu'une hypothèse. Cependant il existe encore aux Canaries des endroits où se faisaient des libations de lait, des trous et des canaux creusés dans la roche dure et qui étaient destinés à recevoir le liquide. Il y avait même des fosses à sacrifices, simples cavités entourées de pierres amoncelées avec assez de régularité[2]. Dans le qsar de Tementit, au Touat, un aérolithe est encore aujourd'hui l'objet d'une vénération générale. La légende prétend que, quand il tomba du ciel près de Noum en Nas, il était en or, mais que Dieu le changea en argent, puis en fer, pour empêcher les convoitises[3]. A côté des roches naturelles, ou travaillées par la main des hommes, se placent des dolmens, mais comme ce ne sont que des tombeaux, il n'y a pas lieu d'en parler ici[4].

Les cavernes paraissent aussi avoir été en vénération chez les anciens Berbères, conformément à la parole de Sénèque (*Lettres à Lucilius*, XLI) : « Et si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet ». Mais rien n'est venu jusqu'ici confirmer l'existence d'un dieu des cavernes, Ifrou ou Ifri, affirmée par Masqueray[5]. La plus célèbre divinité qui soit mentionnée est le dieu Bacax, dont on a retrouvé

1) La Blanchère, *op. laud.*, p. 43.

2) Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 90-91.

3) Rohlfs, *Reise durch Marokko*, Bremen, 1862, p. 145 ; Laquière, *Les reconnaissances du général Servière*, Paris, s.d., in-4, p. 21-22, avec une photographie de l'aérolithe ; E. F. Gautier, *Le Sahara algérien*, t. I, Paris, 1908, in-8, p. 253.

4) Cf., sur les dolmens en Algérie, Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, 2 v. in-4, t. I, p. 10-36 avec une bibliographie très complète de la question.

5) *Comparaison du vocabulaire des Zénagas* (*Archives des missions scientifiques*, Paris, 1879, p. 481).

et exploré la grotte, près d'Announa (Thibilis). Dans cette caverne, « les salles ne sont pas disposées sur un même plan horizontal, ni reliées simplement par d'étroits couloirs ; elles sont souvent superposées et communiquent entre elles par des escaliers naturels, quelquefois même par de véritables puits. Entre ce couloir d'entrée et le fond de la caverne, la différence de niveau ne doit pas être moindre de trois ou quatre cents mètres[1] ». Le nom du dieu Bacax, mentionné dans un certain nombre d'inscriptions latines, *C. I. L.* VIII, 5504 (18828), 5505 (18829), 5517 (18847), 5518 (18850), 18831, 18838, a résisté jusqu'ici à toutes les tentatives d'interprétation. C'était devant l'entrée de la grotte qu'on offrait les sacrifices. Peut-être est-ce à un culte de ce genre qu'il faut attribuer les très nombreuses inscriptions libyques qui se trouvent dans l'excavation d'Ifri n dellal[2]. C'est encore une divinité des cavernes dont il faut reconnaître le nom dans l'énigmatique G D A S par où commencent un certain nombre d'inscriptions relevées dans la grotte appelée R'ar Zemma, située sur un éperon du Djebel Chettaba, aux environs de Constantine. Bien que contesté par M. G. Mercier[3] qui en donne une description minutieuse, le rapprochement du nom actuel Chettaba, avec la montagne de Giddaba mentionnée par S. Augustin, proposé par Mgr Toulotte et M. Héron de Villefosse, est séduisant et G D A S signifierait *Giddabæ deo augusto sacrum*[4]. A la Grande Canarie, à deux lieues de Trede, au sommet d'une montagne volcanique, existe une grotte spacieuse, ouverte dans le rocher, où l'on entre par quatre ouvertures de quatorze pieds de haut, d'où le nom populaire de Montagne des quatre portes. Les ouvertures sont séparées par des

1) Moncesux, *La grotte du dieu Bacax au Djebel Taia*, Paris, 1887, in-8 ; G. Mercier, *Les divinités libyques*, Constantine, s. d. in-8, p. 6-7.

2) Cf. R. Basset, *Notes sur les inscriptions libyques d'Ifri n dellal*, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, août 1909, p. 590-593 ; Saïd Boulifa, *L'Inscription d'Ifra*. *Revue archéologique*, 1909, p. 179-200.

3) *La grotte du Chettaba*, *Recueil archéologique de Constantine*, t. XXXV, p. 156, 166.

4) Cf. Gsell, *Chronique africaine*, Rome, 1903, in-8, p. 44, 45 et note 8.

piliers dont la largeur varie depuis sept jusqu'à neuf pieds. Devant chaque pilier, sur une esplanade taillée dans le roc et servant comme de péristyle à la grotte, l'on voit des espèces de niches, les unes rondes, les autres carrées, qui paraissent avoir été destinées à enfermer les objets du culte : les niches sont à plus de cinq pieds du sol[1]. Dans l'île de Fer, aux Canaries, la grotte d'Asteheyta, dans le pays de Tacuitunta, servait de retraite à celui qui, en temps de sécheresse, allait implorer la divinité. Elle lui apparaissait et lui remettait un porc qu'il présentait à l'assemblée comme signe que ses prières étaient exaucées[2].

Nous ne savons si les Berbères ont adoré l'air ou le vent, mais ce ne fut sans doute que sous une influence étrangère. Nous avons une inscription en vers latins, trouvée à Naraggara (Sidi Yousof) où l'air est invoqué sous le nom de Junon (*C. I. L.*, VIII, 4635) et c'est peut-être à un culte de ce genre qu'il faut rapporter une inscription de Aïn Mtirchou (*C. I. L.*, VIII, 17763). Elles doivent être rapprochées d'un passage de Firminus Maternus (*Erreur des religions profanes*, § III), d'après qui les Assyriens et *une partie des habitants de l'Afrique* ont donné à l'air une espèce de principauté sur les éléments. Mais comme il ajoute qu'ils l'ont consacré sous le nom de Junon ou de Vénus vierge, il est évident qu'il s'agit ici d'un culte punique.

Les rivières, ou du moins les sources des rivières, étaient consacrées à une divinité particulière ; les inscriptions qui les mentionnent, les seules que nous possédions, nous font connaître le nom de la divinité désignée, probablement sous l'influence romaine, par le mot génie (*Genius*). C'est ainsi qu'au Sig, on a trouvé une dédicace au Génie du fleuve (*Genio fluminis*, *C. I. L.*, VIII, 9749) ; à la source du Bou Merzoug,

1) Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I, 1re partie, p. 159-160.

2) Viara y Clavijo ap. Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I, part. I, p. 168 ; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 92-93.

près de l'ancienne Sila, on a relevé une inscription mentionnant le Génie de l'Amsaga, ancien nom du fleuve (*C. I. L.*, VIII, 5884)[1]; il en existe à la divinité de l'eau Alexandriana (*C. I. L.*, VIII, 2662); à la divinité des eaux (*C. I. L.*, VIII, 2663), au Génie de la Fontaine (*Genio fontis*), associé à Jupiter, à Fontaine du Caïd, près de Batna (*C. I. L.*, VIII, 4291).

L'application du nom de Génie d'une ville, qu'on rencontre fréquemment dans les inscriptions paraît être le résultat d'une imitation des coutumes romaines qui personnifiaient la ville en un génie particulier, quand ce n'était pas l'œuvre de colons romains plutôt que de populations indigènes. Ainsi le génie d'un village à Lambèse (*Genio vici*, *C. I. L.*, VIII, 2604, 2605); le Génie de Lambèse (*Genio Lambaesis*, *C. I. L.*, VIII, 2528, 2596, 2598, 2599); le Génie de Rusicada (*Genio coloniae Veneriae Rusicadae augusto*, *C. I. L.*, VIII, 7959, 7960); le Génie de Henchir Masfouna (*Genio Lamasbae augusto*); le Génie d'une bourgade à Sour Djouab (*Genio pagi augusto*, *C. I. L.*, VIII, 9196), le Génie des colonies cirtéennes (*C. I. L.*, VIII, 5693, 10866); le Génie de la colonie à Mila (*C. I. L.*, VIII, 7960, 8202 = 19980); le Génie de Mactar (*C. I. L.*, VIII, 6352), le Génie de Subzavar (*C. I. L.*, VIII, 6001); le Génie de Phua (6267-91); le Génie du municipe à Testour (*C. I. L.*, VIII, 1353 (14891); le Génie du municipe de Salaf (Aïn Kebir, *C. I. L.*, VIII, 8389); le Génie de la Civitas celtianensium, chez les Beni Oualbân (*C. I. L.*, VIII, 19688); le Genius populi Cuiculitani à Djemila (*C. I. L.*, VIII, 20144); le Génie de la colonie à Henchir Sidi 'Ali bel Qâsem (*C. I. L.*, VIII, 14687); le Génie de l'oppidum Lamsortense à Henchir Maf'ouna (*C. I. L.*, VIII, 18596); le Génie de la colonia Julia Veneria Chirtae novae à Henchir Djezza (*C. I. L.*, VIII, 16367); le Génie de la bourgade (*Genio vici Augusto*) à Marcouna (*C. I. L.*, VIII, 424); le Génie de Thibar à Henchir Amamet (*C. I. L.*, VIII, 15345); le Génie du

1) Cf. aussi Cherbonneau, *Excursion dans les ruines de Mila*, *Sufavar*, *Sila et Sigus*, Constantine, s. d., in-8, p. 30-31.

peuple à Aïn Zana (*C. I. L.*, VIII, 4575), à Constantine (*C. I. L.*, VIII, 6947, 6948) ; le Génie de Novar... chez les Beni Fouda (*C. I. L.*, VIII, 20429, 20430) ; le Génie de Gadimefala (? *C. I. L.*, VIII, 18752). On peut y joindre la divinité invaincue de Gouraï (Ksar Gouraï, près de Tébessa, *C. I. L.*, VIII, 1843) et celui qui est mentionné dans une inscription de Bordj Hamza, *Auzio Deo Genio* (*C. I. L.*, VIII, 9014). Le génie est le plus souvent une divinité latine ou punico-latine comme à Ksar el Aḥmar dans la région de 'Aïn Beida : dans une dédicace à Saturne, du IIIe siècle, ce Dieu y est qualifié de Genius saltus Sorothensis[1] ; dans une autre adressée à Jupiter, à Uzeli, c'est le *Genius arcae frumentariæ* (*C. I. L.*, VIII, 6639).

A côté des montagnes, des rochers, des grottes et des rivières, les Berbères adoraient aussi les astres, et, en première ligne, le soleil. Son culte existait chez les Berbères nomades, entre l'Egypte et le lac Triton (Hérodote, *Histoires*, l. IV, 188) et chez les Berbères en général[2]. Dans la vie de saint Samuel de Qalamon, nous voyons que le Berbère qui avait réduit le saint en esclavage voulait lui faire adorer le soleil[3]. Nous trouvons des inscriptions latines qui lui sont consacrées : *Soli deo invicto* dans la plaine de Batna (*C. I. L.*, VIII, 2675) ; *Soli deo Augusto*, à Zaraï (*C. I. L.*, VIII, 4513) ; *Soli invicto* à Souk Ahras (*C. I. L.*, VIII, 5143), à Slouguia (*C. I. L.*, VIII, 1329) ; à Cherchel (*C. I. L.*, VIII, 9331) ; à Affreville (*C. I. L.*, VIII, 9629) ; au soleil et à la lune, près de Sidi 'Ali bel Qâsem en Tunisie (*C. I. L.*, VIII, 14688, 14689), mais il est douteux qu'il s'agisse de l'ancienne divinité berbère quand on voit le soleil assimilé à Mithra à El Gan (*C. I. L.*, VIII, 18025) ainsi qu'à 'Aïn Toukria (*C. I. L.*, VIII, 21523). Il semble au contraire qu'il s'agisse du dieu berbère dans

1) Gsell, *Chronique archéologique africaine*, Rome, 1899, in-8, p. 40.
2) Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, Boulaq 1284 hég., 7 vol. in-8, t. VI, p. 89.
3) R. Basset, *Synaxaire arabe-jacobite*, Paris, s. d., in-8, p. 331 ; F. M. Esteves Pereira, *Vida de Abba Samuel*, Lisbonne, 1894, in-8, p. 22, 99, 154.

une inscription latine d'Aumale, de l'an 207 de l'ère de la province, où il est parlé des cérémonies en l'honneur du Tonnant Porteur de cornes et d'une Panthea qui lui serait adjointe, qui serait vénérée sur les bords libyens et maures et qui siégerait entre Jupiter, Hammon et Dis (*C. I. L.*, VIII, 9018). Les Guanches de Palma vénéraient aussi le soleil et lui donnaient le nom de *Magec*[1], et aussi celui d'*Aman* qui paraît avoir signifié « Seigneur »; en touareg aoulimmiden, *Amanai* a le sens de « Dieu ». Au dire de Macrobe (*Saturnales*, l. I, ch. 21), ces Libyens adoraient le soleil couchant qui était figuré par Hammon (Amen) : on le représentait avec des cornes de bélier dans lesquelles résidait sa principale force, comme celle du soleil dans ses rayons[2]. Dans le discours de S. Athanase contre les Gentils (§ 14), il est dit que, chez les Libyens, la brebis se nommait *amen* et qu'elle était vénérée comme une divinité. On a du reste, et avec toute apparence de raison, émis l'opinion qu'Ammon (Hammon, Amen) était un dieu d'origine berbère. On peut y rapporter la gravure rupestre trouvée à Bou 'Alem dans le Sud Oranais, représentant des béliers dont la tête est surmontée d'une coiffure, ayant la forme d'un disque solaire, flanqué d'un uræus[3]. On aurait tort cependant d'y voir le prototype de l'Amen égyptien; je crois, avec M. Gsell, que c'est une espèce plus ou moins heureuse de représentation égyptienne, comme probablement les dessins rupestres découverts par Barth à Telissau, à l'ouest du Fezzan[4] et le bas-relief trouvé dans les fondations du bordj Tasko à Ghdamès[5].

1) Cf. Alvise de Cà da Mosto, *Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique*, trad. J. Temporal, éd. Schefer, Paris, 1895, in-8, p. 34; Viana, *Antiguedades de las Islas Afortunadas*, p. 24; Glas, *The history of the Canary Islands*, p. 139.

2) Cf. aussi Martianus Capella, *De nuptiis philologiae*, l. II, éd. Eyssenhardt, Leipzig, 1866, in-12, p. 44.

3) Gsell, *Chronique archéologique africaine*, Rome, 1900, in-8, p. 83; *Les Monuments antiques de l'Algérie*, t. I, p. 53.

4) *Reisen und Entdeckungen*, t. I, p. 210-217.

5) *Les Touaregs du Nord*, pl. X.

Mais il est une autre preuve de l'adoration du bélier représentant le soleil et où l'on ne peut voir une imitation égyptienne ; il s'agit d'un monument trouvé en 1851 au Vieil Arzeu, représentant « une tête grossièrement sculptée avec un nez accusé très faiblement, deux petits trous ronds pour les yeux et les oreilles et la bouche figurée par une ligne creuse ; cornes recourbées et la pointe en bas, bras collés au corps et dont les mains viennent se joindre au-dessus du nombril. La partie inférieure du corps se termine en gaine »[1]. C'est aussi une idole de ce genre qui a été trouvée au Touat et qu'on désigne sous le nom d' « idole gétule » (?)[2]. On peut l'assimiler à *Gourzil* qui avait pour prêtre Ierna et pour père Jupiter Ammon (Corippus, *Johannide*, II, 109-110 ; V, 494-495 ; VI, 116), qui l'avait eu d'une génisse (*Johannide*, II, 111). Ce Gourzil est considéré comme un Apollon : il était représenté par une image de taureau qu'on portait à la guerre (*Johannide*, IV, 666-673 ; V, 22-29). Le culte de cette divinité se maintint longtemps, car au xie siècle de notre ère, El Bekri mentionne en Tripolitaine une idole en pierre, élevée sur une colline et nommée Gorza, à laquelle les tribus des environs, entre autres les Hoouaras, offraient des sacrifices et adressaient des prières pour obtenir la guérison de leurs troupeaux[3]. El Bekri[4] ne nous donne malheureusement pas de renseignements sur la forme de cette idole. Était-ce aussi une idole berbère du même genre, celle que le même auteur appelle Maghmades (peut-être le Macomades des anciens) et qu'il dit être dressée sur le rivage de la mer entre l'Égypte et le Maghrib et entourée de plusieurs autres ? (*Description de l'Afrique*, p. 7). Cette appellation de Gorza qui paraît se retrouver comme élément des noms de localités dans une

1) Berbrugger, *Bibliothèque-Musée d'Alger*, Alger, 1861, in-16, p. 29-30.
2) E. F. Gautier, *Le Sahara algérien*, p. 253.
3) Cf. J. Partsch, *Die Berbern in der Dichtung des Corippus*, Breslau, 1896, p. 16.
4) El Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale* texte arabe, éd. de Slane, Alger, 1857, in-8, p. 12.

ville placée par Polybe (*Histoire*, I, § 74) non loin d'Utique et de Carthage, et dans une *tessera* d'hospitalité et de patronage de L. Domitius Ahenobarbus (*C. I. L.*, VIII, 68). « Senatus populusque civitatium stipendariorum *Pagogurzenses* hospitium fecerunt... Faciundum cœraverunt Ammicar, Milchatonis f., Cynasyn Bonoar Azzrubalis f., *Aethogurzensis* Muthunbal f... »[1]. On remarquera les noms puniques des donateurs. Une autre plaque d'airain mentionne la civitas *Gurzensis* (*C. I. L.*, VIII, 69) et peut-être faut-il voir *Gurza* dans la *Gurra* de la table de Peutinger. Au xiᵉ siècle également, El Bekri signale dans l'Atlas, près des B. Lamâs, entre Aghmât et le Sous, une tribu de Berbères idolâtres qui adoraient un bélier : aucun d'entre eux n'osait venir, sinon déguisé, dans les marchés des tribus voisines (*Description de l'Afrique*, p. 161). A ce culte du soleil, une seule tribu aurait fait exception : les Atlantes (variante *Atarantes*) ; n'ayant pas de noms qui les distinguaient, ils regardaient le soleil levant ou couchant en prononçant des imprécations terribles comme contre un astre funeste à eux et à leurs champs ; ils n'avaient pas de songes comme les autres hommes. C'est ce que rapportent Hérodote (*Histoires*, l. IV, § 184) et Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, l. V, ch. 8) ; Nicolas de Damas (fragment 140 éd. Müller) ne mentionne d'injures que contre le soleil levant.

La lune était adorée de même par les Berbères nomades entre le lac Tritonis et l'Egypte (Hérodote, *Histoires*, l. IV, § 188), par d'autres Berbères de l'Ouest (Ibn Khaldoun, *Kitab el 'Iber*, t. VI, p. 89) et par les Guanches. Ceux-ci observaient exactement ses phases, surtout pour la nouvelle lune ou la pleine lune[2]. Les Berbères l'avaient-ils assimilée à la déesse céleste de Dougga et de Carthage, celle-ci apportée, suivant la tradition par Didon, appelée par les Phéniciens Astro Arkhé et transportée à Rome par Cara-

1) Egger, *Latini sermonis reliquiæ*, Paris, 1843, in-8, p. 327.

2) Alvise de Ca da Mosto, *Relation*, p. 34 ; Glas, *The history of the Canary Islands*, p. 139.

calla? (Hérodien, *Histoire romaine*, l. V. ch. VI. § 4). Comme on le voit par un passage de l'*Histoire auguste*, les prédictions sorties du temple de Cœlestis à Carthage causèrent en Afrique un grand nombre de séditions auxquelles prirent part probablement les Berbères et que Pertinax dut réprimer pendant son proconsulat d'Afrique (J. Capitolin, *Vie de Pertinax*, ch. IV). Le croissant de la lune se rencontre au-dessus d'un grand nombre d'inscriptions (Cf. *C. I. L.* passim) dont une, chez les Beni Oukden, est en caractères libyques et phéniciens (*C. I. L.*, VIII, 20184), mais il est vraisemblable que ce signe qui avait primitivement désigné un culte lunaire était devenu un ornement sans signification. Il n'y a pas lieu d'adopter l'hypothèse, émise d'après des étymologies et des rapprochements inexacts, suivant laquelle Tanit, la grande divinité punique, serait de provenance berbère[1]. Si l'on remarque qu'en berbère, le nom de la lune est masculin, *Aiour* ou *Aggour*, on reconnaîtra qu'elle n'a pu être figurée par une déesse. Il y a beaucoup plus de vraisemblance dans l'hypothèse de M. G. Mercier[2] qui tend à retrouver *Aiour* dans l'énigmatique *Ieru* mentionné avec l'épithète d'auguste, dans une inscription découverte sur le Guechgach, à seize kilomètres de Constantine (*C. I. L.*, VIII, 5673).

Les autres corps célestes étaient-ils l'objet de l'adoration des Berbères? c'est ce qui est probable, bien que nous n'ayions de preuves que pour un petit nombre d'entre eux. Alvise de Ca da Mosto l'affirme pour les Guanches de Ténérife (*Relation*, p. 34). La planète Vénus porte aujourd'hui en zaouaoua le nom de *Lemr'ar*; chez les Aouelimmiden, en tant qu'étoile du soir, celui de *tatari*, et qu'étoile du matin, *amaouen n ehad* ou *amaouen uchimmelech*; chez les Ahaggar, elle est appelée *Tatrit ta n toufat* ce qui traduit exactement « étoile du matin ». A l'exemple d'autres nations, les Ahaggar ont placé dans le ciel un certain nombre de scènes, sans

1) Bertholon, *Essai sur la religion des Libyens*. *Revue tunisienne*, novembre 1908, p. 484-450.

2) *Les divinités libyques*, p. 12-16.

qu'on puisse décider si elles correspondent à un sentiment religieux. Ainsi les Pléiades sont les « Filles de la nuit » (*Chêt Ahadh*) : six des étoiles de cette constellation ont chacune leur nom ; la septième est l'œil d'un garçon qui a été détaché et s'est envolé au ciel. Cette tradition est donnée dans les vers suivants :

Les filles de la nuit sont au nombre de sept :

Mâteredjré et Erredjâot,
Mâteseksek et Essekâot
Mâtelaghlagh et Elleghâot.
La septième est l'œil d'un garçon qui s'est envolé au ciel [1].

On voit que les six étoiles se réduisent à trois couples dont les noms appartiennent à la même racine. Les Aouelimmiden leur donnent aussi le nom de Chettahat (= Chêt Ahadh).

Orion, en touareg *Amanar*, a deux interprétations. Suivant l'une, il sort d'un puits vaseux et Rigel (*Adar ne lakou*, le Pied dans la vase) est le dernier pied qu'il sort de la boue, c'est-à-dire la dernière étoile, quand la constellation monte dans l'Est. D'après l'autre, c'est un chasseur, ceint de sa ceinture (en ahaggar et en aouelimmiden *Tadjebest en Amanar*, baudrier d'Orion), qui est suivi par un chien (*Eidi* = Sirius) et précédé par des Gazelles (*Ihenkadh*, constellation du Lièvre)[2].

La Grande Ourse et la Petite Ourse représentent une chamelle et son petit (*Talemt de roris*) : l'Étoile Polaire est une négresse appelée *Lemkechen* (c'est-à-dire « tiens ») parce qu'elle doit tenir le jeune Chameau (*Aoura*) pour qu'on puisse traire sa mère. Mais les étoiles ψ, λ, μ, ν, ξ, représentent une assemblée qui délibère si l'on doit tuer la négresse : celle-ci (la Polaire) se tient immobile de peur[3]. Suivant une légende contaminée par la religion musulmane, la Grande Ourse serait une chamelle qui aurait appartenu à Noé. Elle fut tuée par sept nobles dont un Touareg : celui-ci fut métamorphosé

1) Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, p. 424-425.
2) Duveyrier, *op. laud.*, p. 424.
3) Duveyrier, *op. laud.*, p. 424.

en ourane (*ar'ata*, sorte de grand lézard), les autres en chacal, en caméléon etc. La chamelle fut transportée au ciel. Depuis lors, les Touaregs ne mangent pas l'ourane qu'ils regardent comme leur oncle maternel[1].

Le Scorpion est appelé tantôt *Tagherdamt* (scorpion), tantôt *Tazzeit* (palmier). Un jeune homme, *Amrot* (Antarès) veut monter sur le palmier; mais, arrivé à mi-hauteur de l'arbre, il aperçoit de belles jeunes filles, *Tibaradin*, vêtues de *k'aoulis* rouges, venant de la mare (*Tesâhok*), il reste à mi-hauteur pour les contempler[2].

D'autres constellations ont un nom, mais aucune légende ne s'y rattache. La Voie lactée se nomme à Bougie *ajgou u tignaou* poutre du ciel; chez les Touaregs, *Mahellaou*. Les étoiles ε, δ, η du Grand Chien sont appelées *Ifarakraken* (bruit d'un éventail ou d'un oiseau) et β, *Aouhem*, le petit de la Gazelle; δ et ο du Navire sont la Richesse (*Tenâfalet*) et la Pauvreté (*Tôzzert*); Aldebaran se nomme *Kŏkoyyodh* et Canope, *Ouadit*[3]. Les Africains (Afri) passaient du reste dans l'antiquité pour être très versés dans la science des horoscopes, et particulièrement Septime Sévère, comme on le voit par un mot qui lui est attribué. Parlant de son fils Géta à Juvénal, préfet du prétoire, il lui disait : Il est étonnant que notre fils Géta doive être divinisé, sa constellation n'ayant à mes yeux rien d'impérial (Spartien, *Vie de Géta*, § 2, dans l'*Histoire auguste*).

Le nom de l'arc en ciel, chez quelques tribus berbères, nous a conservé la trace d'un mythe. Si à l'Oued Rir', on l'appelle *abechchi* et en harakta, *abeggas* (la ceinture), en zouaoua, il se nomme *thislith b ouanzar*; chez les Bot'ioua d'Arzeu, *thisrith n ounzar*; chez les B. Iznacen, *thaslit n ounzer*, qui signifie « la fiancée de la Pluie », et chez les Beni Menacer, *taslith n oujenna*, « fiancée du ciel ». La pluie, *Anzar* est donc considérée comme un être masculin. Dans le Jur-

1) Benhazera, *Six mois chez les Touaregs*, p. 60-61.
2) Duveyrier, *op. laud.*, p. 425.
3) Duveyrier, *op. laud.*, p. 424-426.

jura, les enfants kabyles, en temps de sécheresse, vont de maison en maison en chantant :

> Anzar ! Anzar !
> O Dieu, abreuve-nous jusqu'à la racine [1].

Au Mzab, les enfants chantent en dépiquant le grain :

> Donne-nous, ô Dieu, l'eau d'Anzar [2].

Dans un conte populaire de Ouargla, Amzar (= Anzar) est personnifié [3]. L'arc-en-ciel est par conséquent regardé comme la *fiancée* de la pluie. Ce mythe n'est pas sans rapport avec la manière dont on provoque la pluie chez certaines populations berbères et arabes du Maghrib. A Aïn Sefra, à Tlemcen, à Mazouna, on prend une cuiller en bois (en kabyle *aghendja*) qu'on habille avec des chiffons, de manière à en faire une sorte de poupée représentant une *fiancée* ou une *mariée*, appelée *Ghondja*, que l'on promène solennellement aux tombeaux des marabouts locaux, en chantant des couplets qui varient suivant les localités. Ainsi celui-ci :

> Ghondja ! Ghondja a découvert sa tête
> O mon Dieu, tu arroseras ses pendants d'oreilles :
> L'épi est altéré ;
> Donne-lui à boire, ô notre Maître [4].

A Tit, dans les oasis du Touat, pendant la sécheresse, les gens sortent du qçar, hommes, femmes, garçons et filles. Ils prennent une cuillère de bois et l'habillent de vêtements féminins. Une jeune fille la porte et les gens répètent : O cuiller ! ô prairie ! (*Ar'endja — ia merdja*) ; Seigneur, améliore le temps de la chaleur ! ô Seigneur ! au nom du Pro-

1) Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, in-8, p. XCVIII, note 1. Cf. Masqueray, *Inscriptions inédites d'Auzia. Bulletin de correspondance africaine*, t. I, 1882, p. 11-12.

2) De Motylinski, *Le dialecte berbère de R'damès*, Paris, 1907, in-8, p. 147.

3) Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris, 1908, in-8, conte IX, p. 247-249.

4) Cf. A. Bel, *Quelques rites pour obtenir de la pluie en temps de sécheresse chez les Musulmans Magribins*, *Recueil de mémoires et de textes imprimés en l'honneur du XIVe Congrès des orientalistes*, par les Professeurs de l'Ecole des Lettres, Alger, 1905, in-8, p. 49-98 ; Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, p. 584-586.

phète! Déjà dans son apologétique, § XXIII, Tertullien donne à la Virgo Cœlestis le titre de *Pluviarum Pollicitatrix*. Chez les Guanches, le fonds de la cérémonie pour provoquer la pluie consistait à faire jeûner les hommes et les troupeaux et même, à Ténérife, les petits qu'on séparait de leurs mères et dont les cris devaient émouvoir le ciel[1]. C'était aussi un don de certains magiciens. Un historien de l'antiquité nous raconte comment chez les Berbères, une armée romaine, commandée par Hosidius Géta, successeur de Suétonius Paulinus faillit mourir de soif dans les sables à la poursuite des rebelles et de leur chef Subulus. Un indigène allié persuada au général romain d'avoir recours aux incantateurs et à la magie, affirmant que souvent un pareil moyen avait amené de l'eau en grande quantité. Cette fois encore, le procédé réussit, mais nous ignorons en quoi il consistait (Dion Cassius, *Histoire romaine*, l. IX, ch. 9).

A ces divinités, il faut joindre celles que nous a fait connaître l'épigraphie latine, mais sur les attributions et la nature desquelles nous ne sommes pas fixés. Ainsi nous avons des dédicaces aux Dieux Maures sur divers points de l'Afrique du Nord : à Cherchel (*C. I. L.*, VIII, 9327); près de l'Oued Marcouna (*C. I. L.*, 2639); près de l'Oued Tezzoulet (*C. I. L.*, VIII, 2640); à Lamoricière (*C. I. L.*, VIII, 21720); à Henchir Remdan en Tunisie (*C. I. L.*, VIII, 1442); aux Dieux Maures sauveurs et au Génie de Salafis à Aïn Kebira (*C. I. L.*, VIII, 20251). Ces Dieux Maures sont-ils les rois divinisés dont il sera parlé plus loin? La chose est possible, mais rien ne vient l'affirmer; ainsi Autiman, associé à Mercure dans une inscription de Lambèse (*C. I. L.*, VIII, 2650) et qu'on a comparé au Mastiman de Corippus (*Johannide*, VIII, 306-307), que quelques-uns prenaient pour le dieu de la guerre[2]. D'autres Maures voyaient en lui le Jupiter Tœnarius qu'on a

1) Viera, d'après Espinosa, ap. Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries* t. I, part. 1 p. 173; Verneau, *Cinq années de séjour aux îles Canaries*, p. 92-93.

2) Cf. G. Mercier, *Les divinités libyques*, p. 1.

proposé de corriger en Jupiter Tartarius correspondant au Dis Severus de l'inscription latine (*C. I. L.*, VIII, 9018)[1] et à qui on immolait des victimes humaines en temps de peste (*Johannide*, VIII, 307-309). On peut rapprocher ce passage de celui où Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, V, 8) nous dit que les Augiles n'admettaient que les dieux infernaux, ou, suivant Pomponius Mela, les Mânes (*De situ orbis*, I, 8). Aulisva était adoré dans la région de Tlemcen, comme le montrent deux inscriptions trouvées à Agadir (*C. I. L.*, VIII, 9906, 9907) et une autre à 'Aïn Khial (*C. I. L.*, VIII, 21704). Je ne crois pas nécessaire d'insister sur Kautus Pates, nom dont la lecture dans une inscription de Khenchela n'est rien moins que sûre, non plus que sur Kaub, mentionné dans le Chettaba. Une inscription de Henchir Matkides (*C. I. L.*, VIII, 16749) semble indiquer cinq dieux du pagus de Magifa : elle est dédiée à Masidenis, Tikikvæ, Sugganis, Iesdanis, qui avaient des statues. Une autre, à Sidi Yousof (*C. I. L.*, VIII, 18809) mentionne un Iocolo (*Iocoloni deo patrio*). Cette épithète de *Deus patrius* est donnée à Baliddir ou Baldir, dans les inscriptions qui le nomment : à Guela'at bou Sba' entre Bône et Guelma (*C. I. L.*, 5279), à Sigus (*C. I. L.*, VIII, 19121, 19122, 19123) ; est-ce le même que le *Genius patrius* dont un prêtre fut enterré à Zettara (Kef Bezioua)? Un autre *Deus patrius*, qui avait des prêtres, est signalé à Henchir el Bez (*C. I. L.*, VIII, 12003). Ce nom de Baliddir, ou du moins son second élément *iddir* est-il berbère comme l'a soutenu M. G. Mercier[2] qui le traduit par « le Dieu vivant » ? La prinpale objection viendrait de ce que ce nom serait hybride, composé de punique et de berbère. On l'a rapproché aussi, mais sans grande vraisemblance, de celui d'Abbadiri Sancto[3], mentionné dans une inscription de Miliana (*C. I. L.*, VIII, 21481) et compté parmi les divinités puniques par S. Augus-

1) Partsch, *Die Berbern in der Dichtung des Corippus*, p. 16.
2) *Les divinités libyques*, p. 8-12.
3) Schmidt, Cagnat et Dessau, *Inscriptionum Mauritaniae latinarum supplementum*, Berlin, 1904, in-fol., p. 2028.

tin (Ep. XVII, 2). Priscien (VII, 313) donnait le nom d'Abbadia au bétyle avalé par Saturne.

Mais quel que soit le sens donné à Iddir, il ne paraît pas qu'on puisse en faire un dieu suprême de l'Afrique septentrionale. Peut-être s'était-il produit, sous l'influence romaine et à son imitation, un mouvement qui dégagea un des dieux locaux et le plaça au-dessus des autres, au moins pour la Mauritanie ; c'est ce que sembleraient indiquer deux inscriptions, dont l'une, à Bougie est dédiée *Numini Mauretaniae et Genio Thermarum* (*C. I. L.*, VIII, 8926) et une autre à Aïn Kebira, *Numini Maur. aug.* (*C. I. L.*, VII, 2052). M. Halévy a cru voir ce dieu suprême dans Iolaos mentionné, à ce qu'il dit, dans le traité entre Carthage et le Sénat romain et qu'il croit avoir retrouvé dans une inscription libyque[1]. La lecture de ces dernières est trop peu sûre et d'ailleurs Iol est un dieu punique. Si l'on en croit les Espagnols, les Guanches auraient eu, au moment de la conquête des Canaries, un dieu suprême. Viana[2] rapporte qu'ils adoraient un seul dieu, infini, tout-puissant, juste, clément, appelé en leur langue *Hucanech*, *Guayaxarax* (nommé par Viera *Achguayaxiraxi* « le conservateur du monde »), *Acucanac* (nommé par Galindo *Achucana*), *Menceito*, *Acoron*, *Acaman*, *Acuhurajan* (nommé *Achahurahan* et *Achxurahan* par Viera, *Achahuaban* par Galindo), épithètes signifiant « tout-puissant, protecteur et créateur de tout être, sans principe et sans fin, cause des causes ». Le sens de ces mots n'a pu se retrouver en berbère sauf pour *Acoron* et *Acaman* qui signifient « le grand » et « le ciel ». Les noms guanches transmis par les Espagnols sont très fortement altérés, ce qui s'explique par des fautes graphiques et par l'ignorance, où étaient les écrivains, de la langue parlée aux Canaries. Ainsi *Achaman* donné par Viera, avec le sens de « Dieu suprême » est plus

1) *Essais d'épigraphie libyque*, Paris, 1874, in-8, p. 157-158.

2) *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, p. 19 ; de Goldberry, *Fragments d'un voyage en Afrique*, Paris, an X, in-8, t. I, p. 90 ; Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des Iles Canaries*, t. I, part. I, p. 170.

correct qu'*Acaman* et paraît apparenté au touareg aouelimmiden *aochina* « le ciel » (cf. guanche de Tenerife *achano*, année) ; il se rattache à la racine G N qui a donné en zouaoua *thignouth* nuage et *igenni*, ciel, et dans d'autres dialectes *ajenna* et *ijenni* avec le même sens. Mais on ne saurait accorder une confiance entière à Viana chez qui se manifeste la tendance à reconnaître chez les Guanches une doctrine semblable au Christianisme avec un dieu suprême et un démon. Il dit même que jamais ils ne crurent à une idole, ni n'en adorèrent et qu'ils ne vénérèrent qu'un seul Dieu. M. Chil y Naranjo restreint cette assertion aux naturels de Lanzarote[1]. Le même auteur a relevé des données inexactes de ce genre[2], et du reste, l'assertion est démentie par la découverte, au XIV[e] siècle, d'idoles à la Grande Canarie[3] et l'adoration de celle qui représentait une femme nue dans un édifice appelé Tirma[4]. Au dire de Viera, le dieu des hommes se serait appelé à l'île de Fer *Eraoranhan* (*Eraorangan* d'après Galindo) ; il aurait siégé avec Aroreyba, déesse des femmes, sur les deux rochers de Bentayga, appelés encore aujourd'hui *Santillos de los Antiguos*. Après leur conversion au christianisme, les naturels de l'île de Fer adorèrent Jésus et Marie sous les noms d'Eraoranhan et de Moreybo[5]. Le dieu suprême, au dire d'Espinosa, aurait créé l'homme de la terre et de l'eau, tant les hommes que les femmes : les troupeaux leur avaient été donnés pour se nourrir. Ensuite, il créa plus d'hommes, mais il ne leur donna plus de troupeaux. Comme ils en demandaient, il leur répondit : Gardez ces autres, et ils vous nourriront. Cette dernière classe d'être créés se composait des *Achicaxac*, paysans, tandis que la première compre-

1) *Estudios historicos de las Islas Canarias*, t. I, Las Palmas, in-8, 1876-1879, p. 427-428.

2) Chil y Naranjo, *op. laud.*, p. 517-518.

3) Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 88-90.

4) Bernaldes *ap.* Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I, part. I, p. 170.

5) Parker Webb et Sabin Berthelot, *op. laud.*, t. I, part. I, p. 168.

nait les nobles, *Achimencei*, et les chevaliers *Cichiciquitzo*[1].

Cette liste de divinités pourrait être accrue, si nous avions les noms indigènes de celles dont les Grecs et les Latins font mention, mais en les assimilant aux leurs ; quelquefois même les Berbères sont allés plus loin et l'assimilation est devenue un emprunt fait par eux. Toutefois, il me paraît inutile de m'arrêter sur le roman mythologique bâti de toutes pièces sur les Amazones, les Atlantes et leurs rois, Ammon etc., qui termine le III[e] livre de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile. Il n'a absolument rien de commun avec les traditions et les coutumes religieuses des Berbères. Hérodote (*Histoires*, l. II, ch. 50) nous dit que ce sont les Libyens qui ont révélé Poseïdon ; que nul avant eux n'avait prononcé son nom et qu'ils l'avaient toujours honoré comme un Dieu. Ampélius (*Liber memorialis*, ch. IX) nous parle d'un cinquième Apollon, né en Libye (Gourzil?). Mais la plus célèbre de toutes ces divinités est Athénè Trilogénis, née, suivant Hérodote (*Histoires*, l. IV, ch. 180), Pomponius Mela (*De situ orbis*, l. 1, ch. 7) et Pausanias (*Description de la Grèce*, l. I, ch. IV) de Poseïdon et de la nymphe du lac Tritonis. Ce n'est pas le lieu d'étudier ici le personnage de Triton comme l'ont représenté les monuments grecs[2], mais Hérodote mentionne des rites paternels que les Vierges des Auses exécutaient en l'honneur d'une déesse indigène, par conséquent berbère, et qui n'était autre que celle appelée Athénè par les Grecs. « Le jour de la fête annuelle d'Athénè, les vierges se rangent en deux bandes combattant les unes contre les autres à coups de pierres et de bâtons. Celles qui meurent de leurs blessures sont réputées fausses vierges. Avant le combat, celle qui est reconnue pour la plus belle est ornée d'un casque corinthien et d'une armure grecque ; on la fait monter en outre sur un

1) Alonso de Espinosa, *The holy image of your Lady of Candelaria*, L. I, ch. 8, trad. par Markham, *The Guanches of Tenerife*, Londres, 1907, in-8.

2) Cf. Vater, *Triton und Euphemos*, Saint-Pétersbourg, 1849, in-8 ; Tissot, *De Tritonide lacu*, Dijon, 1863, in-8 ; Escher, *Triton und seine Bekämpfung durch Heracles*, Leipzig, 1890, in-8.

char et on la promène autour du lac. » Les Grecs expliquèrent cette coutume comme un souvenir de la lutte que se livrèrent Athénè, élevée chez Triton et Pallas, fille de ce dernier, et dans laquelle elle périt (Apollodore, *Bibliothèque*, III, 12). Cet usage aurait encore existé au temps de Pomponius Méla, à moins qu'il n'ait simplement copié Hérodote. Ce dernier pensait qu'avant le casque et le bouclier grecs, elles portaient des armes égyptiennes (*Histoires*, l. II, ch. 276)[1].

Une inscription latine trouvée à Aïn Goulea en Tunisie (*C. I. L.*, VIII, 15247) et une autre à Henchir El Matria (*C. I. L.*, VIII, 15378) mentionnent une dédicace à un dragon (*Draconi augusto*). Peut-être cette divinité est-elle à rapprocher du serpent de bronze à tête dorée que les païens adoraient à Tipasa, sur la colline des Temples, et que, au ve siècle, sainte Salsa jeta à la mer, ce qui causa son supplice. Il n'est pas certain que ce soit un reste du culte d'Eschmoun[2], et le résumé de la passion de sainte Salsa n'est pas probant à ce sujet[3]. Toutefois, rien ne démontre que le culte du serpent ait jamais été indigène chez les Berbères.

D'un autre côté, le panthéon berbère a pu s'enrichir grâce à l'apothéose des rois, du moins au temps de l'indépendance. On connaît la phrase de Minucius Félix : *Et Juba, Mauris volentibus, Deus est* (*Octavius*, ch. XXIII). Une inscription latine (*C. I. L.*, VIII, 17159) est précisément consacrée à Juba et au Génie Vanisnensis à Tassammert[4]. De son côté, Tertullien disait : *Unicuique etiam provinciae et civitate deus est... et Mauritaniae reguli sui* (*Apologétique*, ch. XXIV). On a trouvé à Bougie un fragment d'inscription dédiée au roi Ptolémée, fils de Juba (*C. I. L.*, VIII, 9127) ; un autre à Alger (*C. I. L.*, VIII 9257) ; à Cherchel, au Génie du roi Ptolémée (*C. I. L.*, VIII, 9342). Peut-être est-ce un culte rétrospectif qui détermina les habitants de Thubursicum Numidarum

1) Cf. Escher, *Triton und seine Bekämpfung*, p. 79. A. J. Reinach, *Itanos et l'inventio scuti* dans *Rev. de l'hist. des Relig.*, mars-avril 1910, p. 198-201.

2) Cf. Gsell, *Tipasa*, Rome, 1894, p. 310-311.

3) Gsell, *Recherches archéologiques*, p. 1-3.

4) Cf. Gsell, *Recherches archéologiques*, p. 286-287.

(Khamissa) à consacrer comme une divinité Hiemsal, fils de Gauda (*C. I. L.*, VIII, 7* (17159), ce qui explique l'hommage rendu à Gulussa, roi de Numidie, fils de Masinissa (*C. I. L.*, VIII, 7*) d'après deux inscriptions traitées de fausses avec une légèreté malveillante par Mommsen qui dut ensuite se rendre à l'évidence et confesser son erreur[1]. Mais il est probable que l'Afrique suivit l'exemple donné par Rome pour l'apothéose des empereurs, comme on peut le reconnaître par ce rapprochement fait par Lactance : *Hac scilicet ratione Romani Caesares suos consecraverunt et Mauri reges suos*... et plus loin : *Singuli populi... summa veneratione coluerunt ut Aegyptii Isidem, Mauri Jubam* (Migne, *Patrologia latina*, t. VI, col. 194) ; Pomponius Mela (*De situ orbis*, l. I, ch. 6) avait constaté le fait : « Les habitants des rivages de l'Afrique, depuis les colonnes d'Hercule, *ont adopté en tout point nos mœurs et nos usages*, si ce n'est que quelques-uns ont conservé leur langue primitive, ainsi que les dieux et le culte de leurs ancêtres ». Cette remarque de Pomponius Mela est confirmée par Ibn Khaldoun : « Il arriva que, de temps à autre, les Berbères professaient la religion des vainqueurs, car des nations puissantes les avaient soumis » (*Kitâb el 'Iber*, t. VI, p. 106). Faut-il ajouter que Septime Sévère, Africain d'origine, était regardé comme un dieu par les Africains (*Histoire Auguste*, *Vie de Septime Sévère*, ch. XIII). C'est ce qui explique l'immense quantité d'inscriptions en l'honneur de divinités adoptées, et non pas même assimilées, par les Berbères qui prenaient les dieux de Rome après ceux de Carthage : Jupiter, Junon, Pluton, Pallas, Vénus, Apollon, Diane, les Nymphes, Neptune, Mercure, Silvain, Bellone, Cérès, Hercule, Minerve, Mars, Esculape, les Dioscures, Tellus, Hygie etc. et même les divinités orientales comme Mithra, Malagbel, Mater Magna, Jupiter Dolichenus, Jupiter Heliopolitanus, Isis, Sarapis. Il faut y joindre Bacchus-Liber, car c'est par erreur qu'on a cru retrouver le nom de

1) Cf. Masqueray, *Les Additamenta ad Corporis volumen de M. Schmitt*, *Bulletin de correspondance africaine*, 1885, Alger, in-8, p. 161-163.

Bacchus par une fausse lecture du nom de *Yakouch* qui est d'origine berbère[1], et la traduction d'une épithète arabe qui n'a rien de commun avec Dionysos. L'existence de vignes en Afrique ne justifie nullement les hypothèses dans lesquelles s'est aventuré M. Lefébure[2] et après lui M. Bertholon[3]. Mais il est à peu près impossible de faire le départ entre les adorateurs, colons ou soldats romains, soldats étrangers, habitants d'origine punique, métis de Berbères et de Phéniciens ou de Latins, ou enfin de Berbères purs.

Peut-être faut-il attribuer aux Berbères, à côté du culte de leurs rois celui de personnages analogues aux demi-dieux de l'antiquité et dont la naissance et la taille gigantesque forment le sujet de diverses légendes. Ils racontaient en effet que la sœur de Ya'la ben Moh'ammed el Ifreni donna le jour à un fils sans avoir eu commerce avec un homme, s'étant baignée dans une source d'eau chaude où les bêtes féroces allaient boire et ayant conçu par l'effet de la bave d'un lion : L'enfant fut nommé *Kelmâm ibn al Asad* (fils de lion) et on rapporte de lui des traits extraordinaires. Ibn Khaldoun ajoute que les Berbères racontent un si grand nombre d'histoires de ce genre que si on les mettait par écrit, on en remplirait un grand nombre de volumes[4]. C'est à des croyances semblables, adaptées à des traditions grecques ou juives, qu'il faut rattacher la légende de la découverte du corps d'Antée, qui ne mesurait pas moins de soixante coudées, comme Sertorius le constata, au dire de Gabinius, dans son *Histoire romaine*, lorsqu'il fit ouvrir près de Legna en Mauritanie le tombeau de ce géant, de qui prétendait descendre Juba par son fils Sophax (Strabon, *Géographie*, l. XVII, III, § 8; Plutarque, *Vie de Sertorius*, ch. IX). Est-ce un souvenir de ce genre qu'on peut relever dans l'hymne VIII

1) Voir plus loin, p. 50.

2) *La politique religieuse des Grecs en Libye*, Alger, 1902, in-8, p. 22-38.

3) *Essai sur la religion des Libyens*. *Revue Tunisienne*, janvier 1909, p. 31-32.

4) *Kitâb el 'Iber*, t. VI, p. 106. Cf., sur des traditions de ce genre, *Lucina sine concubitu*, ap. Van Gennep, *Religion, mœurs et légendes*, Paris, 1908, in-18, jés., p. 14-25.

du *Peristephanon* de Prudence, quand il dit que Tingis possède les monuments funéraires des rois Massyliens[1]. De nos jours encore, les habitants d'Arzilla au Maroc montrent sur une roche l'empreinte d'un pied gigantesque, trace de leur ancêtre[2]. Un autre géant, que les traditions juives et musulmanes se sont approprié sous le nom de Sidi Oucha' (Josué) est enterré au bord de la mer, chez les Beni Cha'ban, dans la région de Nedromah. Une rangée de pierres marque la longueur du corps qui dépasse le mur de la *qoubbah* où se trouve son tombeau et vient finir dans une sorte de *h'aouitah*[3].

Parmi les êtres fabuleux dont le culte se conserva bien après la conversion de l'islam, il faut mentionner une catégorie de génies que nous ne connaissons que par le nom arabe de *Chamârikh*, au XI[e] siècle de notre ère, chez les Benou Oursifan. « Quand il veulent entreprendre une guerre, ils immolent une vache noire aux Chamârikh qui sont leurs satans et ils disent : Voilà un sacrifice pour les Chamârikh. Quand ils vont le matin au combat, ils observent jusqu'à ce qu'ils voient un tourbillon de poussière et disent : Les Chamârikh, vos amis, viennent à votre secours. Alors ils chargent avec la certitude de triompher. Ils prétendent que jamais cela ne leur a fait défaut et leur foule ne se cache pas pour y croire. Quand ils donnent l'hospitalité à un hôte, ils mettent de côté leur nourriture pour les Chamârikh et soutiennent que ceux-ci mangent ce qu'on leur a réservé. Dans tout cela, ils se gardent de prononcer le nom de Dieu »[4]. Les historiens arabes nous ont conservé le souvenir des génies familiers de la Kahinah, Dihya, fille de Tâbet (?) de la tribu des Djeraouas qui résista longtemps et avec succès aux Musulmans et les chassa même de l'Ifriqya. Ce sont ces démons familiers qui lui annoncèrent la victoire finale des

1) Migne, *Patrologia latina*, t. LX, Paris 1862, col. 364. Le commentaire de D. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, Amsterdam, 1713, in-4, p. 469, note 11, reconnaît son incertitude.

2) L. de Campou, *Un empire qui croule*, Paris s. d., in-18, jés., p. 233.

3) Cf. R. Basset, *Nedromah et les Traras*, Paris 1901, in-8, p. 76-77.

4) El Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 188-189.

Arabes et la déterminèrent à envoyer ses fils se livrer à eux avant la suprême bataille où elle succomba[1]. Cette faculté prophétique est encore rapportée par Procope (*De bello Vandalico*, l. II, ch. 8) : lors de l'expédition de Bélisaire contre les Vandales, les Maures, craignant qu'il ne leur en résultât quelque dommage, eurent recours aux prédications des femmes. Après quelques cérémonies, elles prédirent l'avenir comme les anciens oracles. Au milieu du xe siècle de notre ère, chez les Ghomara du Maroc, Tangrit, tante de Ha-Mim, et Dadjdjou, sœur de ce dernier, qui fonda, comme on le verra plus loin, une religion particulière, étaient des devineresses renommées et la croyance en la première faisait partie du Qorân de son neveu[2]. Procope ne nous a pas fait connaître les cérémonies préparatoires employées par les femmes des Maures pour la vaticination, mais la pratique suivante a cours chez les Touaregs à El Esnam près de Ghadamès. « Pendant l'absence des hommes, les femmes parées de leurs plus beaux vêtements vont se placer auprès des tombes des *Zabbâr* (de l'arabe *Djabbâr*, géant) qu'ils (les Touaregs) croient de race antérieure à la leur et elles évoquent le génie qui les renseignera. Son nom est *Idebni* (le tombeau lui-même se nomme *Adebni*) ; il leur apparaît sous la forme d'un géant, avec des yeux comme ceux d'un chameau et il leur donne les renseignements demandés. Les femmes, pour cette consultation, doivent éviter de porter sur elles quoi que ce soit en fer ou en acier, fût-ce une aiguille[3]. La même cérémonie a lieu dans l'Aïr, mais de

1) Ibn Adzari, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy, Leiden, 1848-51, 2 vol. in-8, t. I, p. 22 ; Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, t. VI, 109-110 ; t. VII, p. 9 ; Et Tidjâni, *Voyage*, tr. Rousseau, Paris, 1853, in-8, p. 65 ; *Voyage de Mouley Ahmed*, ap. Berbrugger, *Voyages dans le Sud de l'Algérie*, Paris, 1846, in-4, p. 236, 237.

2) El Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 100 ; Ibn Abi Zer', *Roudh el qirtâs*, éd. Tornberg, Upsala, 1843-1846, 2 vol. in-4, t. I, p. 62 ; Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, t. VI, p. 216.

3) Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, p. 415 ; *Sahara algérien et Tunisien*, Paris 1905, p. 203 ; Ben Hazera, *Six mois chez les Touaregs*, p. 63.

nuit[1]. « Sur les flancs d'un ghour qui domine l'Oued Aoudjidit, dans le nord du Sahara, on trouve de grandes tombes analogues à celles qui existent sur les pentes rocheuses de Tabelbalet. Elles ont la forme d'une ellipse, dont le grand axe, orienté est-ouest, varie entre 20 et 45 mètres. Les contours sont formés d'amoncellements de pierres de moyenne grosseur. Les Touaregs Azger attribuent ces sépultures à une race antérieure. Lorsqu'une femme a un ami, un parent ou son fiancé éloigné d'elle pour une cause quelconque, si elle va se coucher au milieu du jour dans une de ces enceintes de pierres, elle est certaine d'y obtenir des visions, d'y recevoir des esprits, des nouvelles de l'absent. Les Touaregs prétendent aussi que ces tombes renferment des trésors »[2]. Mais, quoi qu'en dise Procope[3], le don de prophétie était également accordé aux hommes chez les Berbères. Pour n'en citer que deux exemples, chez les Kotama, le devin Feïlaq prédit, à l'occasion de leurs guerres civiles, qu'ils verraient la vraie guerre quand viendrait chez eux l'Oriental, à la mule blanchâtre. Cette prédiction fut rappelée par un maître d'école à l'arrivée du *dâ'i* 'Abd Allah, le missionnaire fatimite monté sur une mule blanche (Ibn 'Adzari, I, 120). De même les devins avaient annoncé que, dans une nation du Maghrib, lorsqu'aurait lieu la conjonction des deux planètes supérieures, un roi s'élèverait qui changerait la forme de la monnaie. Malik ben Ouahib persuada à l'émir lemtouna 'Ali ben Yousof que c'était le Mahdi Ibn Toumert que désignaient cette prédiction et les vers populaires :

> Mets-lui les entraves aux pieds,
> Sinon, il te fera entendre le tambour.
> (Ibn Khaldoun, VI, 238.)

Il faut encore signaler la croyance aux ogres qui jouent

1) E. von Barry, *Ghât et les Touaregs de l'Aïr*, Paris, 1898, in-8, p. 187-188.
2) Foureau, *D'Alger au Congo*, Paris, 1902, in-8, p. 65-66.
3) Cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 31-33.

un rôle important dans les contes populaires des Berbères, mais il faut prendre soin d'écarter ce qui est dû à l'emprunt, étant donnée la facilité avec laquelle les contes voyagent. Cependant, on peut trouver les traces de l'originalité de quelques-unes de ces traditions. Chez les Fadhilah et les Benou 'Aqidân, tribus berbères à l'ouest de l'Égypte, on racontait que fréquemment la fille nouvellement née changeait de forme, prenait celle d'un ogre (*ghoul*) ou d'une *si'lah* et se jetait sur les gens jusqu'à ce qu'on la liât et la garrottât (El Bekri, p. 4). L'auteur arabe cite même un témoin oculaire de ce fait! C'est la donnée d'un conte moderne recueilli à Ouargla : *Histoire d'un père et de sa fille l'ogresse*[1], et le fond d'une accusation portée contre les Oulâd Settout (*les fils de la mégère*), tribu du Rif, réputée pour son penchant au brigandage. « A l'origine, on voyait Settout leur mère parcourir avec ses trois enfants un territoire encore désert, dévorant les gens et nourrissant ses petits de chair humaine. On ne savait d'où elle venait ; on ne lui connaissait aucun mâle, ogre ou homme, ce qui fit dire plus tard que les Ouled Settout n'avaient pas de père. Après avoir désolé la contrée pendant de longues années, elle disparut subitement ; on ne la revit plus. Mais ses petits restèrent dans le désert de Garet : ils furent la souche des Ouled Settout actuels[2]. » Les noms par lesquels les ogres sont désignés sont, pour la plupart, d'origine berbère. Si l'on en rencontre qui sont venus de l'arabe, comme *ghoul* ou *zellouma*, ailleurs, dans le Rif marocain, dans les K'çour, à Ouargla, on trouve *amza*, chez les Beni Menacer *amez*, au féminin *thamzat* ou *tamzat*, qui dérive de la racine M Z, saisir, prendre ; chez les Zouaouas *aouaghzeniou*. L'ogresse porte aussi le nom de *taghouzant* en chelh'a du Tazerouält, de *tserial* en zouaoua. Mais, dans les contes, il s'est fait un mélange confus de traditions relatives aux anciens habitants

1) Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère de Ouargla*, p. 255-257.
2) Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. I. Oran, 1895, in-8, p. 183.

du pays, païens ou chrétiens, désignés aussi sous le nom de *Djohala* (en arabe, ignorants) et de celles qui ont les ogres pour objet, en sorte que les uns sont souvent pris pour les autres.

Quelles étaient les cérémonies dont se composait le culte des dieux ? Nous sommes réduits à des conjectures, au moins en ce qui concerne les dieux purement berbères. Partout, en effet, où il y eut rapprochement et assimilation, les cérémonies furent celles des Phéniciens et des Romains et probablement, sur quelques points, celles des Grecs. Préservés par leur isolement, les Guanches avaient pu se constituer un culte particulier. La façon dont ils pratiquaient la conservation des momies, par exemple, confiée à une caste spéciale, prouve chez eux, à côté de traits communs, un développement original, encore qu'ils ne fussent pas arrivés à l'idée de l'immortalité de l'âme ou à celle des récompenses et des peines futures[1]. Viana cite une caste de religieuses appelées *Harimaguadas* (var. *Harimaguas*, *Maguas*) qui vivaient en commun, faisaient vœu temporaire de virginité, instruisaient les enfants et, comme on l'a vu plus haut, assistaient à certaines cérémonies pour obtenir la pluie ; il était, en ce cas, interdit aux hommes de les regarder[2]. La maison où elles habitaient se nommait *Tamogantin acoran*, maison de Dieu (en berbère *tigimmi tin amogran* ?). En fait de cérémonies, nous pouvons mentionner la consultation par le sommeil[3] ; il en a été cité plus haut des exemples auxquels on peut ajouter celui-ci : Dans l'antiquité, les Augiles (de l'oasis d'Aoudjila) se couchaient sur les tombeaux et prenaient pour réponses les songes qu'ils avaient pendant leur sommeil

1) Alonso de Espinosa, *The Guanches of Tenerife*, t. I, ch. IX, *The Mode of Interment*, p. 40-41 ; Glas, *The history of Canary Islands*, p. 74 ; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 70-84.

2) *Antiguedades de las Islas Afortunadas*, p. 22-23 : Gomez Escudero ap. Chil y Naranjo, *Estudios*, t. I, 520, 521, 522, 526 ; Glas, *The history of Canary Islands*, p. 69-70 ; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 86.

3) Cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 410-416, et les auteurs cités.

(Pomponius Méla, *De situ orbis*, l. I, ch. 8) ; c'était également la coutume des Nasamons (Hérodote, *Histoires*, l. IV, ch. 172). El Bekri signale toutefois un cas où ce genre de divination n'était pas en rapport avec les tombeaux ou les morts. C'était dans le Rif, sur les bords de l'Oued Laou.

Il faut parler aussi des fêtes qu'on a justement appelées *saisonnières* et qui ont continué de marquer chez la plupart des Berbères, les principaux changements de l'année. On y a vu, non sans raison, les traces d'un culte naturiste, auxquelles on peut associer des restes de rites agraires. Elles semblent d'autant plus anciennes qu'elles sont pratiquées sans l'intervention de ministres spéciaux, qu'elles ne sont point célébrées dans les mosquées, mais près des tombeaux des marabouts populaires, qu'elles s'adressent à des formes invisibles et non à des personnalités sacrées. Les principales sont celle d'Ennaïr, décisive pour toute l'année ; celle de l'*'ansera* qui peut être appelée la fête de l'eau, la fête de l'*'achoura* etc. Mais il est à remarquer que les traits qui caractérisent ces fêtes, renaissance ou mort de la végétation, purification par le feu et l'eau, n'ont rien de particulier aux Berbères et qu'on les trouve chez les populations les plus diverses. Il suffira donc de les mentionner[1].

On ne saurait affirmer que les traditions suivantes, bien qu'ayant cours en Afrique, soient d'origine berbère. Pline l'Ancien nous rapporte que dans ce pays « personne n'entreprend quoi que ce soit sans avoir prononcé auparavant le mot *Afrique*, tandis que dans d'autres pays, on commence par demander aux Dieux leur bonne volonté (*Histoire naturelle*, LXXVIII, ch. v, § 2, reproduit par Aulu Gelle, *Nuits attiques*, LXXVIII, ch. v, § 2). Isidore et Nymphodore, cités par le même auteur (*Histoire naturelle*, VII, 2, et repro-

1) Cf. tout particulièrement sur ces fêtes, Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 541-584, et parmi les sources citées, Destaing, *L'Ennaïr chez les Beni Snous*, Alger, 1905, in-8 ; id., *Les fêtes saisonnières chez les Beni Snous*, Alger, 1907, in-8 ; Saïd Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, Paris, 1909, in-8, p. 146-167.

duits également par Aulu Gelle, *Nuits attiques*, l. IX, ch. 4) rapportent qu'il existait en Afrique des familles de fascinateurs « qui, par la vertu de paroles enchantées, font périr les troupeaux, sécher les arbres et mourir les enfants »[1]. Mais il s'agit bien des Berbères dans les exemples suivants : A Tamerna, dans le désert, entre Sabâb et les montagnes de Targhîn, localité habitée par les Beni Geldîn et les Fazânah, lorsqu'un vol a été commis, les habitants tracent un écrit qu'ils se communiquent les uns aux autres : le voleur est sur le champ saisi d'un tremblement qui ne cesse que quand il a avoué sa faute et restitué ce qu'il a pris ; il ne recouvre de calme que quand on a effacé cet écrit (El Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 10). Dans une des montagnes des Medjeksa du Rif, vivait un magicien appelé Ibn Kosyah : ce nom qui signifie *le fils* (l'homme) *du petit manteau* était évidemment un sobriquet emprunté à sa manière de procéder. Personne n'osait le contredire ni désobéir à ses volontés ; sinon, il retournait *le manteau* dont il s'enveloppait et alors une maladie frappait sur le champ cet homme ou ses bestiaux ; si nombreux que fussent les opposants, il leur arrivait à tous comme à lui. Il leur faisait même accroire qu'un éclair brillait sous ses vêtements. Ses fils et ses descendants avaient hérité du même pouvoir (El Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 201). Également dans le Rif, chez les Ghomara, tribu des Beni Chaddâd, branche des Ou Halaourât, vivait un homme qui portait toujours un sac rempli de têtes de bêtes, de dents d'animaux de terre et de mer, enfilées dans une corde ; il s'en servait comme d'un chapelet ; il le passait au cou de celui qui le consultait, puis le secouait et l'arrachait avec violence ; il se mettait ensuite à flairer chaque pièce une à une jusqu'à ce que sa main s'arrêtât sur l'une d'elles. Alors, il répondait à la question qu'on lui avait adressée quelle qu'elle fût, et annonçait, sans se tromper, la maladie, la mort, le gain, la perte, la prospérité, le chagrin, etc. (El Bekri, *Description*

1) Sur le mauvais œil dans les croyances plus récentes, cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 317-318, et les auteurs cités.

de l'Afrique, p. 101). C'était encore un Ghomara que ce Mousa, fils de Ṣalih, qui aurait existé avant l'hégire et de qui l'on avait encore au xiv[e] siècle « des sentences fatidiques, rédigées dans la langue du pays et renfermant en grand nombre des prédictions relatives à l'empire que les Zenatas devaient exercer dans le Maghrib ». On citait, comme preuve de l'exactitude de ses prophéties, l'accomplissement de celle qui annonçait la dévastation de Tlemcen : les maisons de cette ville devaient devenir un champ labouré par un nègre, au moyen d'un taureau noir et borgne. L'événement aurait eu lieu après la destruction de Tlemcen, entre 760 et 770 de l'hégire, par les Mérinides. Mais si quelques-uns le considéraient comme un prophète, d'autres le tenaient pour un magicien ; en tout cas, tous lui accordaient un pouvoir surnaturel (Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, VI, 106, 276 ; VII, 51). On trouverait encore, chez les écrivains arabes, mention de personnages qui pratiquaient la magie, tels que Moḥammed El Kotami, ou 'Omar et son fils 'Abd Allah, chef des Seksioua, mais cette expression doit s'entendre de la magie telle qu'elle est comprise par les Musulmans, science d'importation et non d'origine indigène. La réputation des femmes berbères comme sorcières était déjà établie dans l'antiquité comme le montre l'anachronisme de Virgile qui fait consulter par Didon une prêtresse massylienne pour retenir Enée par ses artifices magiques (*Enéide*, IV, 483-498, 504-521). De nos jours encore, les femmes du Jurjura pratiquent des incantations, pour lesquelles elles utilisent certaines plantes ; nous en avons un témoignage dans une chanson populaire qui commence ainsi :

Salut sur toi, aubépine (*id'mim*) ;
Les hommes t'ont nommée aubépine
Moi, je t'appelle le qaïd qui commande ;
Transforme mon mari en âne [1]
A qui je ferai porter de la paille.

1) Les contes populaires berbères renferment de nombreux exemples de métamorphoses, mais ce sont des emprunts.

Les autres plantes nommées sont les racines du palmier nain (*thagounsa*), le jujubier sauvage (*thazouggarth*), le fruit des conifères, pin, cèdre ou sapin (*azinba*), le chêne vert (*kerrouch*)[1].

II

On a remarqué que la majeure partie des Juifs du nord de l'Afrique, exception faite de ceux qui à des époques bien connues, furent chassés d'Europe par des persécutions, n'appartiennent pas à la race israélite, et on les considère avec raison comme les descendants de Berbères convertis au judaïsme à l'époque romaine. Au temps d'Auguste, nous voyons des colonies juives prospérer en Cyrénaïque et en Libye et la sauvage insurrection qui éclata simultanément, sous Trajan, à Chypre, en Babylonie, en Égypte et en Cyrénaïque et qui fut durement réprimée, n'empêcha pas le développement des communautés juives, comme on le voit par l'inscription d'une synagogue découverte à Hammam El Enf (*C. I. L.*, 12457). Leur importance devint telle que l'Église catholique prit, pour empêcher les relations entre chrétiens et juifs, des précautions qui, sous les empereurs chrétiens, devinrent bientôt des mesures de rigueur, suspendues seulement par le triomphe des Vandales et reprises avec la victoire de Bélisaire et des Byzantins. Le prosélytisme s'exerça naturellement dans les classes inférieures de la population et même chez diverses tribus berbères. Mais de quelle nature était ce prosélytisme chez ces derniers? Jusqu'où étaient poussées les pratiques du culte et l'observation des prescriptions de la loi judaïque? C'est ce que nous ignorons et l'on ne saurait ajouter foi à un roman de basse époque qui n'a pas plus d'autorité que le *Fath' Ifriqya* par exemple. Les écrivains arabes nous ont cité quelques tribus

1) Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, 1867, in-8, p. 308-312.

qui, à l'arrivée des Musulmans, étaient juives. Mais leurs renseignements sont contradictoires. Ainsi, dans un passage, Ibn Khaldoun mentionne parmi les tribus juives, les Djeraoua qui habitaient l'Aourâs, les Nefousa, les Fendelaoua, les Medioona, les Bahloula, les Ghiatha et les Fazaz dans le Maghreb el Aqsa (*Kitâb el 'Iber*, VI, 107). Mais on a vu que la Kâhinah, nom étranger chez les Arabes, avait, suivant la tradition, des génies familiers. El Bekri (*Description de l'Afrique*, p. 9-10) et Ibn 'Adzâri (*Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, t. I, 3), tous deux antérieurs à Ibn Khaldoun, nomment comme chrétiens les Nefousa, et les vestiges d'églises qui ont conservé leur nom dans le Djebel Nefousa leur donnent raison. En outre Ibn Khaldoun lui-même, dit ailleurs (*Kitâb el 'Iber*, t. IV, p. 12) que les tribus des Fendelaoua, les Bahloula, les Medionna et les populations du territoire des Fazaz professaient soit le magisme (le paganisme), soit le judaïsme, soit le christianisme. L'emplacement où s'éleva la ville de Fas était habité par deux tribus zénata : les Zouagha (Benou 'l Khaïr) et les Benou Yarghoch; les uns pratiquaient l'islamisme, d'autres le judaïsme, d'autres le paganisme. Ces derniers avaient même un temple à Chibouba, où se construisit plus tard le quartier des Andalous. Ibn Abi Zer' qui nous a conservé ce détail (*Roudh el Qirtâs*, t. 15) désigne les païens par le nom de *Madjous* (mages); il appelle naturellement leur temple une demeure du feu. Ce passage a été reproduit par Ibn Khaldoun (*Kitâb el 'Iber*, t. IV, p. 13). De même, le pays de Temsna (la Chaouïa actuelle) et les villes de Chella et de Tadla étaient peuplés en partie de juifs et de chrétiens qui durent accepter l'islâm lors de la conquête de cette région sous Idris I. Il est donc aventuré de vouloir spécifier que telle ou telle tribu était exclusivement juive ou chrétienne : il me paraît plus conforme à la vérité de dire que chaque tribu renfermait des familles, peut-être des fractions, juives en nombre assez considérable pour avoir pu rester indépendantes, dans le Maghrib du moins, jusqu'à la fin du IIe siècle de l'hégire.

longtemps après les conquêtes de 'Oqbah et de Mousa. Mais le judaïsme professé actuellement par les descendants des Berbères convertis n'offre rien qui le distingue du judaïsme pratiqué dans les autres régions du monde civilisé et quant aux superstitions locales, elles leur sont communes avec les Musulmans[1].

III

Nous ignorons de quelle façon le christianisme fut apporté chez les Berbères, mais il est probable que le point de départ doit se chercher dans les grandes villes et que les premiers foyers durent être, comme à Rome, les communautés juives. La séparation ne tarda pas à se faire et l'église d'Afrique devint bientôt prospère. Mais son histoire appartient surtout à celle du christianisme, et l'on ne peut démêler ce qui, dans ses développements et ses vicissitudes, tient particulièrement aux Berbères. On peut admettre cependant que ce fut chez ces derniers, du moins dans les territoires directement soumis à Rome, que se recrutèrent les donatistes, plutôt schismatiques qu'hérétiques, et les Circoncellions dont le mouvement, malgré sa teinte religieuse, fut, comme celui des Bagaudes, plutôt social que national. La liste des évêchés d'Afrique (Proconsulaire, Byzacène, Numidie, Mauritanies : Sitifienne, Césarienne et Tingitane, Tripolitaine) contient une foule de noms dont la grande majorité est berbère, encore qu'il soit difficile de les identifier tous : ces noms étaient souvent ceux de simples bourgades, car l'étendue de l'évêché était excessivement restreinte. Les monuments épigraphiques ont permis d'en reconnaître quelques-uns et il semble bien que la masse de la population, défalcation

1) Cf. Cahen, *Les Juifs dans l'Afrique septentrionale*, *Notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, t. XI, 1867, p. 102-108; Monceaux, *Les colonies juives dans l'Afrique romaine*, *Revue des études juives*, t. XLIV; R. Basset, *Nédromah et les Traras*, p. VII-XVII.

faites des colons romains et de quelques étrangers, se composait de Berbères, ou du moins de métis chez lesquels dominait le sang berbère. Quant aux tribus à demi soumises ou indépendantes chez qui le christianisme se répandit, nous pouvons supposer que le prosélytisme, comme sur bien des points du monde barbare, eut lieu par le moyen des captifs que leur procuraient leurs incursions. La domination des Vandales ariens ne changea rien à cet état de choses, sinon que, de persécuteur, le catholicisme devint, sauf en de rares périodes, persécuté à son tour et ne triompha que grâce aux succès des Byzantins[1]. Il faut signaler cependant, comme intéressant l'histoire du christianisme chez les Berbères de l'Ouest de l'Algérie, l'existence d'une dynastie chrétienne indigène au commencement du ve siècle, après la chute des Vandales et avant l'invasion arabe. On voit, à quelque distance de Frenda, les tombeaux de ces princes dont nous connaissons deux noms, Mephanias et Massonas, qui paraît avoir été le même que Masema, « *rex gentium Maurorum ac Romanorum*, mentionné dans une inscription latine de Hadjar er Roum (*Lamoricière*, C. I. L., VIII, 9835). C'était une dynastie berbère, chrétienne, comme le montrent les emblèmes et les traces de peinture qu'on a relevés sur les tombeaux connus sous le nom de *Djedâr* et déjà signalés par les historiens arabes. Ces princes disparurent probablement avec le christianisme, lors des premières conquêtes des musulmans[2].

Mais, sur d'autres points, le christianisme se maintint encore longtemps. En Tripolitaine, chez les Nefousa dont le

1) Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du* IVe *siècle jusqu'à l'invasion des Vandales*, Paris, 1897, in-8 ; Diehl, *L'Afrique byzantine*, Paris, 1896, in-8, t. III, 2e partie, ch. II, *L'Eglise d'Afrique sous le règne de Justinien*, p. 408-449; t. IV, 2e partie, ch. II, *L'Eglise d'Afrique et l'administration byzantine*, p. 503-517; Monceaux, dans *Revue de l'Hist. des Relig.*, 1909, II, p. 1 et suiv.; 1910, I, p. 20 et suiv.

2) Cf. La Blanchère, *Voyage d'études dans une partie de la Mauritanie césarienne*, p. 78-79; Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 418-427, et la bibliographie citée.

territoire renferme encore un certain nombre d'églises en ruines : dans l'Aourâs, chez les Berânes ; dans le Rif, chez les Ghomara et les Sanhadja. Nous avons vu que du temps d'Idris, c'est-à-dire plus d'un siècle après l'apparition de l'Islam dans ce pays, il existait encore dans le Maghrib el Aqsa des tribus ou des fractions de tribus chrétiennes. Là où un traité fut conclu entre les envahisseurs et la population indigène, celle-ci, conformément à la législation musulmane, put conserver sa religion, mais l'isolement et des divisions intestines précipitèrent la décadence. Au xe siècle, on comptait encore quarante évêques ; en 1054, sous Léon IX, il n'en restait plus que cinq et deux d'entre eux se disputaient la prééminence. En 1076, nous voyons par la correspondance de Grégoire VII, qu'ils n'étaient plus que deux : Cyriaque, métropolitain de Carthage, et Servandus, sur le siège d'Hippone. Il y avait encore un évêque à la Qala'ah des Beni Hammâd ; il portait le titre arabe de *Khalifah* et il émigra sans doute avec son troupeau à Bougie sous En Nâser[1]. Une communauté chrétienne existait à la même époque à Tlemcem, mais nous ne savons si elle était sous l'autorité d'un évêque : En 1068, El Bekri[2] fait mention dans cette ville d'une église fréquentée par les restes d'une population chrétienne qui s'était conservée jusque là. Mais tout fut emporté par le flot des Almohades ; il ne resta comme souvenir, à côté de légendes imprécises, que quelques mots, entre autres celui de Tafaski (la Pâques = Πάσχα) qui fut donné au quatrième mois de l'année chez les Taïtoq, au douzième chez les Ahaggar : *Afasko* et *Tifisko* signifient le printemps chez les Aouelimmiden et à Tonbouktou, et ce nom a pénétré jusque chez les Dyolofs du Sénégal où *Tabaski dya* correspond à décembre.

1) Cf. De Mas Latrie, *Traités de paix et de commerce*, Paris, 1868, in-4, p. 14-17, 18-23.

2) *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 76.

IV

Nous n'avons pas de renseignements précis, en dehors des récits parfois romanesques de la conquête, sur la façon dont l'islâm se propagea dans le nord-ouest de l'Afrique, mais il est certain qu'il y rencontra une vive résistance. Les premières expéditions ne furent que des raids de cavalerie, ayant surtout le pillage pour but et dans lesquels les Arabes évitaient les places fortes où se réfugiaient les populations indigènes et les descendants des colons romains. Le littoral lui-même, protégé par les montagnes et les ports dont les Grecs restaient les maîtres fut respecté. La fondation de Qaïrouân par 'Oqbah donna seule un caractère de stabilité et de permanence à la propagation de l'islâm, mais non d'une façon absolue. Les Musulmans furent rejetés plus d'une fois jusqu'en Tripolitaine et, en ce cas, on n'a pas tort de supposer que les conversions qu'ils avaient pu faire ne se maintinrent pas. Les historiens arabes eux-mêmes avouent que les Berbères abjurèrent douze fois l'islâm et l'on peut croire que s'ils avaient trouvé un appui chez une puissance voisine, forte et bien organisée, au lieu de l'empire byzantin ou du royaume des Goths, ils auraient victorieusement repoussé les invasions musulmanes. Mais leurs divisions et leur isolement, surtout après la conquête de l'Espagne par Mousa, finirent par assurer le triomphe de l'islâm, triomphe qui ne fut absolu et définitif qu'au XIIe siècle.

Mais s'ils se convertirent, par la force plus que par la persuasion, au moins, dès les premiers temps, ils ne laissèrent pas de porter dans leur nouvelle religion l'esprit d'indépendance et de parti qu'ils avaient déjà montré dans le christianisme, en adoptant les schismes contre l'orthodoxie. L'histoire des Berbères musulmans est simple à exposer : Au commencement ils sont sounites, mais bientôt ils accueillent avec enthousiasme les idées les plus égalitaires de

l'islâm et se déclarent pour les diverses sectes kharedjites. Par un sentiment analogue, hostilité contre le khalifat lointain de Baghdad, ou plus proche de Cordoue, ils prennent parti pour les Alides, l'autre pôle de l'Islâm, et c'est chez eux qu'Idris ben 'Abdallah et plus tard 'Obeid Allah recrutent des partisans, pour fonder, l'un au Maroc actuel une dynastie hostile aux Omayades d'Espagne et aux 'Abbasides de Baghdad, l'autre à Mahadiah, une dynastie qui chassa les derniers représentants des 'Abbasides en Ifriqyah, faillit succomber sous un retour offensif des Kharedjites, mais victorieu e au dernier moment, redevint la maitresse de l'Afrique du Nord et conquit l'Égypte. C'est alors qu'une réaction sonnite intervint, appuyée par les Berbères du Sahara méridional, les Lemtouna, récemment convertis, dont la fortune fut aussi brillante qu'éphémère. D'autres Berbères, les Masmouda de l'Atlas, dont les chefs réagissaient contre l'anthropomorphisme grossier des Almoravides (Lemtouna), fondèrent un khalifat, rival de celui de Baghdâd (celui de Cordoue n'existait plus et celui du Caire allait disparaître), mais, restés dans l'orthodoxie, ils anéantirent les derniers débris du christianisme et ce qui pouvait subsister du chiisme alide en même temps qu'ils portaient au kharedjisme déjà affaibli par sa lutte contre les Fatimides, un coup dont il ne se releva pas, du moins en tant qu'état indépendant.

Dès lors, le nord de l'Afrique, c'est-à-dire les Berbères et les Berbères arabisés, resta sonnite, sauf quelques communautés industrieuses et opiniâtres qui se maintinrent au Mzâb, au Djebel Nefousa et à Djerba. Remplir le cadre que je viens de tracer serait faire l'histoire du Nord de l'Afrique et dépasserait les limites de cet article. Je passerai donc sur l'orthodoxie chez les Berbères, n'insistant que sur ce que leur islamisme eut de spécial, c'est-à-dire les doctrines kharedjites, que du reste ils ne furent pas seuls à professer, et sur les tentatives de créer une religion qui devait être à l'islâm ce que celui-ci était au christianisme et au judaïsme. A part cet essai, on doit reconnaître que les révoltes des Berbères,

sous le drapeau d'une secte religieuse, furent surtout sociales et n'eurent pas pour cause une divergence d'opinion ou d'interprétation sur ce qui était un dogme. En réalité, les Berbères ont eu des théologiens disputeurs mais non de grands esprits orthodoxes ou hétérodoxes. Souvent, ils s'attachèrent à ce que le texte du Qorân avait de plus étroit : même les Lemtouna en prirent à la lettre toutes les expressions figurées et devinrent anthropomorphites. C'est ainsi que, des quatre sectes orthodoxes, les Berbères adoptèrent la plus étroite, la moins libérale, la plus esclave de la lettre (après les Hanbalites), celle de Mâlik ben Anas.

Traqués en Orient, depuis la défaite de Nahraouân et les victoires de Hadjdjâdj qui avaient sauvé le khalifat de Damas et arraché l''Iraq aux Kharedjites, ceux-ci, divisés en deux sectes, les Sofrites et les Abadhites émigrèrent en Occident et n'eurent pas de peine à propager leurs doctrines chez les Berbères, victimes de l'avidité des gouverneurs musulmans. Dans l'intérêt du trésor public, et aussi du leur propre, ceux-ci ne dispensaient pas de l'impôt du cinquième (impôt payé par les non-musulmans) ceux qui se convertissaient à l'islâm. Les Sofrites, qui tiraient leur nom de 'Abd Allah ben Sofar, des Benou Tamim, étaient les plus avancés dans la doctrine du kharedjisme, refusant le titre de Musulman à quiconque était coupable d'un péché, même véniel, et dès lors rendant licites sa mort et le pillage de ses biens. Cette doctrine s'était surtout développée dans le nord du Maroc actuel, et particulièrement chez les Matghara et les Miknâsa. Ayant à leur tête un ancien porteur d'eau de Tanger, Maïsara, qui prit le titre de Khalife, plus de deux cent mille Berbères, la tête rase, portant devant eux le Qorân attaché à la pointe des lances, battirent les armées du Khalife et s'emparèrent de Tanger et du Sous (122 hég. 739-40). Après une bataille douteuse, ils tuèrent leur chef Maïsara, le remplacèrent par Khâled ben Hamid ez Zenâti. L'année suivante, il détruisit deux nouvelles armées arabes, ce qui amena un soulèvement général dans le Maghrib central. Les

deux victoires d'El Qarn et d'El Aṣnam rejetèrent, sans les détruire, les Berbères sofrites dans l'Ouest et leur chef, Abou Qorrah, fonda un état dans la région de la Molouyya. Les Idrisites détruisirent ce centre du kharedjisme intransigeant sur lequel nous n'avons que de rares renseignements fournis par les écrivains orthodoxes. Il n'en subsista qu'un petit état fondé à Sidjilmasa dans le Tafilelt : il disparut dans la grande tourmente fatimite[1].

Un autre groupement s'était formé dans le Djebel Nefousa, au S. E. de Tripoli et ne tarda pas à rayonner jusque dans les oasis de Ouargla et de l'Oued Righ. Il nous est mieux connu car il nous a laissé des écrits historiques et religieux. Ces Kharedjites étaient des 'Abadhites, remontant à 'Abd Allah ben 'Abâdh qui vivait au premier siècle de l'hégire. Cette secte se montra relativement plus tolérante que les sofrites et son fondateur aurait même été en relation avec le khalife omayade 'Abd el Mélik. Ses doctrines furent portées dans le Maghrib par Salma ben Sa'd et plus tard par 'Omar ben Imkaten, Isma'il ben Darrar, 'Asim es Sedrati. Le plus illustre de ses chefs, Abou'l Khaṭṭâb, prit le titre d'imâm et constitua un état que la défaite et la mort de son fondateur en 155 hég. réduisit à l'état de province, mais qui n'en est pas moins resté jusqu'à nos jours un des principaux centres abadhites[2]. Un de ses lieutenants, d'origine persane, 'Abd er Rahmân ben Rostem alla fonder à Tahert (la Tagdemt actuelle) un royaume religieux qui comprit, au moment, tout le sud du département actuel d'Alger, une partie de celui d'Oran, les oasis de celui de Constantine, la Tunisie méridionale et une

1) Cf. le résumé de ces événements ap. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1861, 4 v. in-8, t. I, pp. 141-156, 192-207, 238-250. Fournel, *Les Berbers*, t. I, Paris, 1875, in-4, p. 285-301 et les sources citées, et surtout pour l'Orient, Welhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902, in-8, p. 47-125.

2) Cf. sur les Abadhites du Djebel Nefousa, Ech Chemakhi, *Kitâb es Siar*, Le Qaire, s. d., in-8; De Motylinski, *Les Livres de la secte abadhite*, Alger, 1885, p. 6-20, 28-33, 37-61; id., *Le Djebel Nefousa*, Paris, 1898-99, in-8; R. Basset, *Les Sanctuaires du Djebel Nefousa*, Paris, 1899, in-8.

partie du vilayet de Tripoli. Mais ce royaume fut bientôt livré aux divisions habituelles chez les Berbères : des schismes se produisirent : celui des Nokkarites, causé par des questions de personnes et qui finit par ressusciter les doctrines intransigeantes des sofrites ; et celui des Ouasilites, à tendance mo'tazélite (libéral) : ces dissensions favorisèrent l'œuvre de destruction accomplie par les Fatimites[1].

Si d'une part, les Berbères avaient adopté en l'exagérant le caractère égalitaire de l'Islam, si chez eux, les Sofrites et les Nokkarites avaient été les successeurs des Circoncellions, d'une autre part, une partie d'entre eux adopta une doctrine absolument opposée qui, loin de faire de l'imâm le chef librement élu par la communauté, et, au besoin, déposé par elle, vit en lui non seulement le descendant du Prophète, mais l'incarnation de tous les Prophètes et même de la Divinité. La doctrine alide pénétra dans le Maghrib ; deux fois, elle fut adoptée comme une protestation contre le khalifat orthodoxe. La première fois, ce fut un descendant de 'Ali, Idris ben 'Abd Allah, échappé au désastre de sa famille, qui fonda la dynastie des Idrisites dont Fas fut ensuite la capitale. Mais il ne semble pas que les doctrines chiites que professèrent à ce moment les Berbères, fussent autre chose que de l'attachement à cette dynastie ; elle contribua même à l'affermissement de l'islâm en convertissant les quelques chrétiens qui pouvaient encore subsister et en détruisant les Nokkarites restés dans la région de Tlemcen. Elle ne marque guère dans l'histoire religieuse du pays ; on doit seulement observer qu'elle eut pour ferme appui une tribu berbère, celle des Aouraba[2].

1) Cf. sur les Rostemides, A. de Motylinski, *Les livres de la secte abadhite*, p. 20-28 ; 33-36 ; Masqueray, *La chronique d'Abou Zakarya*, Alger, 1878, in-8 ; El Berrâdi, *Kitâb el Djaouâher*, Le Caire, 1302, in-8 ; De Motylinski, *Chronique d'Ibn Saghir*, Paris, 1907, in-8.

2) Cf. sur les Edrisites, Fournel, *Les Berbères*, t. I, 396-401, 418-419, 447-450, 455-460, 473-477, 496-506 et les sources citées auxquelles on peut joindre Idris ben Ahmed, *Eddorar el bahyah*, Fas, 1324 hég., 2 v. in-4.

Au contraire, la doctrine ismaélienne modifiait singulièrement l'islâm en faisant revivre, sous le masque du chiisme les anciennes doctrines de la Perse, mélangées de manichéisme et de philosophie grecque. Il est inutile de dire que la masse des Berbères qui s'y rallia resta toujours dans les degrés inférieurs de l'initiation. Ce fut chez ceux du Maghrib central, dans la Grande et la Petite Kabylie actuelles, que le prédicateur fatimite (*dâ'i*) Abdallah, trouva ses principaux adhérents et recruta l'armée qui devait détruire les restes du gouvernement abbaside dans l'Ifriqyah, le royaume kharedjite-sofrite de Sidjilmasa, le royaume kharedjite-abadhite de Tahert et le fantôme d'état qui avait remplacé la dynastie idrisite à Fas. La chute de Tahert amena la dispersion des Kharedjites qui y étaient établis : les uns furent déportés à Djerba où existe encore une de leurs communautés; les autres se réfugièrent à Ouargla et à Sedrata et dans la région de l'Oued Righ. Leur existence y fut tranquille et leur prospérité s'y développa jusqu'au moment où les ravages d'Ibn Ghanya et surtout les expéditions des Almohades qui firent passer sur l'Afrique du Nord le niveau de l'orthodoxie musulmane, vinrent les chasser de cet asile. Résolus à conserver leur foi, ils allèrent s'établir dans un pâté montagneux, appelé en arabe *chebka* (filet) où erraient quelques nomades ouasiliens, les Beni Mzâb dont ils prirent le nom. Réfugiés dans cette solitude, dont ils firent de riches oasis, les émigrants, comme les Mormons sur les bords du Grand Lac Salé, se développèrent à l'abri des guerres du dehors et fondèrent une communauté, sorte d'état ecclésiastique, qu'enrichirent le commerce et l'agriculture, mais que déchirèrent, comme toujours chez les Berbères, les dissensions, non seulement de ville à ville (il y en avait sept) mais de quartier à quartier. L'autorité française put seule, en 1882, rétablir la paix.

Un autre groupe de Nokkarites était resté indépendant dans l'Aourâs. Soulevé par un ancien maître d'école, né au Soudan, et qui prêcha les doctrines kharedjites dans leur plus extrême rigueur, Abou Yazid, surnommé l'*Homme à*

l'âne, il mit en péril, sous le second prince fatimite, l'existence de cette dynastie qui fut un moment réduite aux murs de sa capitale, Mahdya. Mais un suprême effort la sauva, les Berbères furent refoulés d'abord, écrasés ensuite et l'empire des Ismaéliens reprit toute sa puissance, accrue plus tard par la conquête de l'Égypte[1]. Ce fut, semble-t-il, à cette époque que disparut le kharedjisme dans le Maghrib central (exception faite d'Ouargla, du Dj. Nefousa et du Mzâb). Quant aux dynasties qui se succédèrent, appuyées toutes par les tribus berbères d'où elles étaient sorties, les Almoravides par les Lemtouna, les Almohades par les Masmouda et les Koumia, puis les B. Merin, les B. Zyân et les B. Ouémannou qui dominèrent simultanément, leur histoire religieuse n'offre rien de spécial; il en fut de même des dynasties qui s'établirent dans le Maghrib central et l'Ifriqyah avant et après la grande invsion hilalienne (XIe siècle de notre ère).

De nos jours, l'islamisme orthodoxe règne seul, mélangé bien entendu de superstitions locales dans toute l'Afrique du Nord, à l'exception, comme il a été dit, du Mzâb, de Djerba et du Djebel Nefousa où domine le kharedjisme modéré des Abadhites. C'est surtout le Mzâb, centre d'études théologiques, qui maintient la tradition; les *i'azzaben* (docteurs) y ont gardé une influence qui s'exerce encore sur les consciences, malgré le contact des Européens, mais le kharedjisme a perdu sa force d'expansion et ne fait plus de prosélytes chez les Musulmans[2]. Quant à la doctrine actuellement en usage, on peut s'en rendre compte par le résumé qui en est donné dans une '*Aqidah* rédigée en berbère, puis traduite

1) Sur les Fatimites, leur domination dans le Maghrib et l'insurrection d'Abou Yazid, cf. Fournel, *Les Berbères*, t. II, Paris, 1881, in-8; Masqueray, *Chronique d'Abou Zakarya*, p. 205-251; De Goeje, *Mémoires d'histoire et de géographie orientales*, t. I, Leide, 1886, in-8.

2) Cf. sur le Mzâb, Coyne, *Le Mzab*, Alger, 1879, in-8; Robin, *Le Mzab et son annexion*, Alger, 1884, in-8; De Motylinski, *Guerara depuis sa fondation*, Alger, 1885, in-8; Masqueray, *Fondation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886, in-8, p. 173-221; Amat, *Le Mzab et les Mzabites*, Paris, 1888, in-8; Morand, *Les Kanouns du Mzab*, Alger, 1903, in-8.

par un Nefousi, Abou H'afs 'Omar ben Djamia qui vivait probablement au IXe siècle de l'hégire. Elle a été plusieurs fois commentée[1] et a servi de base au *Kitâb ma'alim* du cheïkh 'Abd el Aziz de Beni Sgen, auteur d'un traité non moins célèbre, le *Kitâb en Nil*. C'est celle qui est suivie actuellement au Mzâb et à Djerba, tandis qu'au Djebel Nefousa, c'est celle du cheïkh Abou Ṭâher Ismâïl el Djeiṭâli, mort à Djerba en 750 hég. (1349-1350). Au point de vue dogmatique, en ce qui concerne les principes fondamentaux de l'islâm, cette doctrine ne diffère en rien de l'orthodoxie. La seule différence consiste en des points de discipline : la *oualâia*, obligation à l'égard des Musulmans du même groupe, et son contraire la *beraa* (au Mzab *tebria*), pénitence, excommunication, et aussi la mention, dans les voies de la religion, à côté de la *voie manifeste*, celle des premiers Khalifes, de la *voie de défense*, de la *voie de sacrifice* et de la *voie de secret* qui, appuyées sur des exemples orthodoxes, justifient la conduite des Kharedjites depuis leur apparition.

Il me reste à parler de deux tentatives de création d'une religion qui aurait été le complément de l'islâm comme celui-ci prétend l'être du judaïsme et du christianisme. La première eut lieu chez les Ghomara du Rif, dans les environs de Tétouan, sur le territoire des Medjeksa, chez les B. Oudjefoul. L'on n'est pas d'accord sur la date exacte de l'apparition de cette nouvelle religion : elle flotte entre 313 et 325 de l'hégire, en tout cas, au commencement du IVe siècle h., Xe siècle de notre ère. Un certain Ha-Mim, fils de Mann Allah (*Grâce de Dieu*), fils de Hariz, fils de 'Amr, fils d'Ou-Djefoul, fils d'Ou-Zeroual, apparut dans cette tribu et prêcha une nouvelle religion. Il retrancha trois des prières canoniques, n'en conservant que deux, l'une au lever, l'autre au coucher du

1) Le commentaire et les gloses en arabe de 'Omar eth Tholathi et de Daoud eth Tholathi ont été publiés à Constantine en 1322 de l'hégire par M. de Motylinski à qui on doit aussi une édition du texte avec traduction française : *L'Aqida populaire des Abadhites algériens*, Alger, 1905, in-8. Le *Kitâb en Nil* a été publié au Qaire en 1305.

soleil : en les faisant, ses adeptes devaient se prosterner jusqu'à toucher la terre du plat de leurs deux mains. Il supprima aussi le jeûne du ramadhân, à l'exception des trois derniers jours, ou suivant d'autres, de dix jours, mais il établit chaque semaine un jeûne du mercredi jusqu'à midi et du jeudi toute la journée, ainsi que deux jours en chawâl. Quiconque y manquait devait payer une amende de cinq ou de trois bœufs. Il abolit le pèlerinage, la purification et l'ablution totale, permit l'usage du porc, mais interdit le poisson qui n'avait pas été égorgé (ou vidé), la tête de tout animal et les œufs de toute espèce d'oiseaux. De nos jours encore, une tribu des environs de Tipasa et les Touaregs s'abstiennent d'œufs de poules. Il composa en berbère, à l'usage de ses partisans, un *Qorân* : c'est du moins le nom que lui donnent les écrivains arabes. Quelques fragments nous ont été conservés. L'un d'eux commençait par la formule de l'unité de Dieu ; puis continuait : Délivre-moi de mes péchés, ô toi qui as permis au regard de contempler le monde ; tire-moi de mes péchés, comme tu as tiré Jonas du ventre du poisson et Moïse du fleuve ». En se prosternant, chacun répétait : « Je crois en Tanguit (var. Talyah, Teba'ih), tante de Ha-Mim ». Celle-ci était devineresse comme Dadjdjou, sœur du nouveau prophète. Ha-Mim, surnommé *El Mofteri* (le faussaire) fit de nombreux prosélytes jusqu'à ce qu'il périt, en 315 suivant les uns, en 325 d'après les autres, dans un combat livré aux Masmouda sur le territoire de Tanger. Sa secte ne disparut pas avec lui. Plus tard, un certain 'Asim ben Djamil se donna encore pour prophète dans cette tribu[1].

Une autre tentative eut plus d'importance. A l'ouest du Maghrib, dans le Temesna (la Chaouia actuelle qui entoure Casablanca, Rabat, Chella) étaient établis les Berghouata,

1) Cf. El Bekri, *Kitâb el Masâlik*, p. 100-101 ; Ibn Abi Zer', *Raoudh el Qirtâs* éd. Tornberg, t. I, p. 62-63 ; Anonyme, *Kitâb el Istibçar*, éd. Kremer, p. 90 ; Ibn 'Adzari, *Kitâb el Bayân*, t. I, p. 198 ; Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, t. VI, p. 216 ; En Nouairi, Appendice à l'*Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. II, p. 492-493.

Un de leur chefs, Tarif, qui paraît s'être donné une origine juive (fils de Siméon, fils de Jacob, fils d'Isaac) avait, ainsi que son peuple, embrassé les doctrines kharedjites-sofrites et combattu avec Maisara. Après la défaite des Berbères, il se retira dans la Temesna et y demeura indépendant. Il resta fidèle aux doctrines de l'islam, mais son fils, distingué par son savoir et ses vertus, et qui avait aussi combattu dans les rangs des Sofrites, se donna pour Prophète et composa un Qorân berbère. Toutefois, il ne répandit pas sa doctrine ; il la confia à son fils Elyas et partit pour l'Orient, annonçant qu'il reviendrait lorsque le septième roi de sa dynastie serait sur le trône. La nouvelle religion resta cachée jusqu'au règne de Younos qui la proclama et la fit adopter de gré ou de force par les populations. La doctrine de Ṣâliḥ, qui se donnait pour le *Ṣâliḥ el Mouminin* mentionné dans le *Qorân* (sourate LXVI, verset 4) consistait à reconnaître la mission divine de tous les prophètes et celle de Ṣâliḥ lui-même, à jeûner pendant le mois de redjeb à la place de ramadhân, et de plus, un certain jour de la semaine et même les semaines suivantes, à prier cinq fois par jour et cinq fois par nuit, à célébrer la fête des sacrifices le 11 de moḥarram (et non le 12 de d'ou'lḥidjdja). La manière de faire les ablutions était également définie. Il n'y avait ni appel (*ad'an*) ni introduction à la prière (*iqâmah*). Tantôt celle-ci se faisait avec des prosternations, tantôt elle se faisait sans elles : dans le premier cas, les fidèles levaient de terre le front et les mains à la hauteur d'une demi-palme. Comme proclamation de la grandeur de Dieu (*tekbir*), ils prononçaient en plaçant les mains l'une sur l'autre : *A esm en Iakoch* (au nom de Dieu) : puis *Mokkor Iakoch* (Dieu est grand). C'est à tort que certains orientalistes ont cru reconnaître dans ce mot, ou dans une variante Bakoch, le nom de Bacchus et en ont tiré les conclusions les plus extraordinaires sur l'étendue de son culte et de ses mystères. M. de Motylinski a démontré que ce nom de Iakoch est dérivé de la racine berbère OUKCH qui signifie donner ; c'est une épithète correspondant à l'arabe *El*

Wahhâb, le généreux, une des épithètes de Dieu[1]. La prière publique avait lieu le jeudi de grand matin. Quand ils prononçaient la profession de foi, ils tenaient les deux mains ouvertes et appuyées sur le sol; ils récitaient la moitié (?) de leur Qorân debout et l'autre en se prosternant. A la fin de la prière, ils prononçaient dans leur langue cette formule : « Dieu est au-dessus de nous; rien de ce qui est sur la terre et au ciel ne lui est caché ». Ils répétaient ensuite en berbère : *Moqqor Iakoch* (Dieu est grand) ; autant de fois *Ihan* (*Ian*) Iakoch (Dieu est un) et *Our d'am Iakoch* (personne comme Dieu). L'aumône légale consistait dans la dîme de tous les grains. Comme dans la religion de Ha-Mim, il était défendu de manger des œufs, la tête d'aucun animal et le poisson s'il n'avait été égorgé. La chair du coq était interdite, cet animal annonçant la prière par son chant; celle des poules n'était permise qu'en cas d'extrême nécessité. Le menteur était chassé du pays ; le voleur, convaincu par des preuves ou son propre aveu, était mis à mort ; la fornication était punie de lapidation. Le prix du sang était fixé à cent têtes de bétail. Tout homme pouvait épouser autant de femmes que ses moyens le lui permettaient, excepté ses cousines jusqu'au troisième degré, les répudier et les reprendre autant de fois qu'il lui plaisait ; mais il était interdit aux fidèles d'épouser des femmes musulmanes ou de donner leurs filles à des Musulmans. La salive de leur prophète attirait les bénédictions divines et était considérée comme un remède infaillible, croyance qui existe encore chez certains musulmans d'Algérie en ce qui concerne les marabouts. Enfin, ils étaient très savants en astronomie et très versés dans l'astrologie judiciaire. Le Qorân, que Ṣaliḥ composa en berbère, comprenait quatre-vingts sourates, ayant pour la plupart comme titre le nom d'un prophète. La première était appelée *Ayoub* (Job, cf. *Qorân*, XXI, 83); la dernière *Younos* (Jonas,

1) *Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites*, Alger, 1905, in-8 ; R. Basset, *Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites*, Sousse, 1906, in-8.

titre de la sourate X du Qorân). Les noms montrent bien qu'il s'agit d'une imitation du Qorân. Il y avait la sourate de *Fira'oun* (Pharaon, cf. *Qorân*, XLIII, v. 45-55) ; celle de *Qâr'oun* (Coré, *Qorân*, XXVIII, v. 74) ; celle de *Haman* (Aman, cf. *Qorân*, XXVIII) ; celle de *Yadjoudj et Madjoudj* (Gog et Magog, *Qorân*, XVIII, v. 93 ; XXI, v. 96) ; celle d'*Ed Dadjal* (l'Antichrist, *Qorân*, XXVII, v. 84) ; celle d'*El 'Idjl* (le veau d'or, cf. *Qorân* II) ; celle de *Harout et Marout* (cf. *Qorân* II, v. 96), celle de *Talout* (Saul, cf. *Qorân*, II, v. 245-250) ; celle de *Nemrod*, celle du *coq*, celle de la *perdrix*, celle de la *sauterelle*, celle du *chameau*, celle du *serpent à huit pattes* et celle des *Merveilles du monde* qui renfermait la science la plus sublime. Un fragment de celle de Job nous a été conservé dans une traduction arabe : « Au nom de Dieu ! « Celui par qui Dieu a envoyé son Livre aux hommes, c'est « le même par qui il leur a manifesté ses nouvelles. Ils disent : « Iblis a connaissance du destin ; à Dieu ne plaise ! Iblis ne « peut avoir la science comme Dieu. Demande quelle est la « chose qui triomphe des langues dans les discours : Dieu « seul le peut par son décret. Par la langue par laquelle Dieu « a envoyé la vérité aux hommes, cette vérité s'est établie. « Regarde Mamet (en berbère : *imouni Mamet*, c'est-à-dire « Moḥammed). Pendant sa vie, ceux qui étaient ses compa- « gnons se conduisirent avec droiture jusqu'à ce qu'il mou- « rût. Alors les gens se corrompirent. Il a menti celui qui dit « la vérité se maintient là où il n'y a pas d'envoyé de Dieu ». Les Berghouaṭa résistèrent longtemps et avec succès aux diverses dynasties qui se succédèrent dans le Maghrib et leur secte ne fut anéantie que par les Almohades[1].

Faut-il considérer comme provenant d'une de ces sectes ou d'une secte analogue les croyances des Zekkara qui habitent au Maroc, non loin de la frontière algérienne entre les

1) Cf. sur les Berghouaṭa, El Bekri, *Kitâb el Masâlik*, p. 134-141 ; Ibn Abi Zer', *Raoudh el Qirtâs*, p. 82-84 ; Ibn Adzari, *Kitâb al Bayân*, p. 231-236 ; Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, t. VI, p. 287-210.

B. Iznacen, les B. Bou Zeggou et les B. Ya'la ? Des informateurs, dont les assertions ont été nettement démenties, ont non seulement affirmé une hostilité absolue contre les musulmans et leurs dogmes, mais même ont laissé percer une indifférence entière pour toute espèce de croyances. On a été jusqu'à les regarder comme des positivistes, encore qu'ils prétendent se rattacher, pour la doctrine, au célèbre marabout enterré à Miliana, Sidi Ahmed ben Yousof[1]. Les systèmes les plus aventurés se sont donné carrière ; on y a vu jusqu'à des Druses. Avant de rien hasarder sur cette question, il convient d'attendre qu'une enquête sérieusement conduite soit faite ; l'on trouvera peut-être qu'il s'agit d'une tribu restée, grâce à son isolement, dans l'état où se trouvait la plus grande partie de l'Afrique du Nord, dans l'anarchie du XVe et du XVIe siècle, lorsque les missionnaires musulmans réussirent à faire revivre l'islâm réduit à l'état de vague souvenir.

René Basset,

Doyen de la Faculté des Lettres d'Alger,
correspondant de l'Institut.

1) Mouliéras, *Une tribu zénète anti-musulmane au Maroc*, Paris, 1905, in-8.

LE PREMIER FRAGMENT

D'UNE

NOUVELLE VERSION DU DÉLUGE BABYLONIEN

Le savant orientaliste Hilprecht, directeur des fouilles entreprises par l'Université de Pennsylvanie aux ruines de Nippur, vient de publier un fragment d'un quatrième poème assyro-babylonien relatif au Déluge[1]. Le texte comporte quatorze lignes dont aucune n'est complète : il est écrit au revers d'une tablette mutilée, découverte à Nippur parmi des documents antérieurs à la prise d'Isin par Rim-Sin, roi de Larsa[2]; il n'est point daté, mais, par des considérations paléographiques et lexicographiques, Hilprecht le rapporte à la seconde période de la dynastie d'Isin, du règne de Ur-NINIB à celui de Dâmiq-ilišu : si cette opinion répond à la réalité, ce fragment contient la plus ancienne copie de la légende du Déluge.

Le récit le plus complet est inséré dans l'*Epopée de Gilgamès* dont on a trouvé plusieurs exemplaires assyriens dans la Bibliothèque du palais d'Assurbanipal (668-626 av. J. C.) et dont on possède également un fragment néo-babylonien. Gilgamès, roi d'Uruk, voulant échapper à la mort, entreprit un voyage long et périlleux pour aller demander le secret de l'immortalité à son ancêtre Uta-napištim qui habitait, « à

1) *The Earliest Version of the Babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur*, dans *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, série D, t. V, fasc. 1 (1910). Le texte est coté CBM. 15352.

2) Cet événement semble devoir être placé au plus tard en l'an 2 de Hammurabi, 2129 av. J.-C. (cf. Fr. Thureau-Dangin, *Rim-Sin et la fin de la dynastie de Larsa*, dans le *Journal asiatique*, 1910, p. 339-340).

l'embouchure des fleuves », une île où les dieux le faisaient demeurer depuis que, par une ruse du dieu Ea, il avait échappé au Déluge. La onzième tablette contient le détail des événements à la suite desquels Uta-napištim et sa femme devinrent semblables aux dieux[1].

Une seconde version a été également trouvée dans les ruines du palais d'Assurbanipal ; il nous est parvenu seulement dix-sept lignes d'un dialogue entre Ea et Atra-hâsis, le Xisoutros des Grecs, l'un des surnoms de Uta-napištim[2].

La troisième version antérieurement connue est datée du règne de Ammizaduga (1984-1929 av. J.-C.), le dixième roi de la première dynastie babylonienne. C'est un fragment de la seconde tablette d'une série intitulée « quand l'homme dormait », publié en 1898 par le P. Scheil à qui il a appartenu[3]. Le mot *hibiš* (= brisé), écrit au début de la douzième ligne, semble prouver que ce document est une copie d'un original plus ancien. Le contenu de ce fragment ne correspond pas à celui du fragment publié par Hilprecht.

De la nouvelle version nous n'avons qu'une partie des instructions données au Noé babylonien. En voici la traduction, accompagnée de restitutions entre crochets :

1 « . . . . toi,
2 « . . . [les confins du ciel et de la terre] je vais délier,
3 « . . . [un déluge je vais faire et] tous les gens ensemble il [exterminera ;
4 « . . . [toi, cherche la vi]e avant que le déluge se lève ;
5 « . . . [sur tous les êtres vivants], autant qu'il en existe, je vais [placer la destruction, la ruine, l'anéantissement.
6 « . . . . un grand vaisseau construis, et

1) La traduction française la plus récente est dans le *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* publié par Dhorme en 1907, p. 100 et suiv.

2) *Ibid.*, p. 126-7.

3) *Un fragment d'un nouveau récit du Déluge de l'époque du roi Ammizaduga*, dans le *Recueil de travaux*, t. XX, p. 55-59 et dans la *Revue biblique*, t. VII, p. 5-9. La tablette, actuellement cotée 135 dans la collection Pierpont Morgan, est reproduite par la photographie, p. 14 et frontispice des *Cuneiform Inscriptions* cataloguées par C. H. W. Johns en 1908

7 « . . . . hauteur totale sera sa structure.
8 « . . . . sera une arche portant ce qui aura la vie sauve.
9 « . . . . d'une couverture solide couvre (-le).
10 « . . . . [le vaisseau] que tu auras fait,
11 « . . . . [introduis-y] les bêtes des champs, les oiseaux du ciel,
12 « . . . . au lieu d'un nombre (plus grand),
13 « . . . . et la famille. . . . . .
14 « . . . . et. . . . .

Pour Hilprecht ce texte a été rédigé à Nippur, centre du culte d'Enlil ; d'après l'Épopée de Gilgamès ce dieu suscita le Déluge pour anéantir l'humanité tout entière, mais Ea avait pris soin de confier ce projet à une haie près de laquelle s'était endormi Uta-napištim et le héros avait compris l'avertissement divin ainsi conçu[1] :

21 « Haie de roseaux, haie de roseaux ! mur, mur !
22 « Haie de roseaux, écoute ! Mur, comprends !
23 « Homme de Šurippak, fils de Ubara-Tutu,
24 « Bâtis[2] une maison, construis un vaisseau,
25 « Laisse les richesses, cherche la vie.
26 « Déteste la richesse et conserve la vie,
27 « Fais monter la semence de vie de toute sorte à l'intérieur du [vaisseau.
28 « [Qu']elles soient mesurées ses dimensions !
29 « Le vaisseau que tu construiras, toi,
30 « [Qu']elles se correspondent sa largeur et sa longueur !
31 « [Com]me l'abîme couvre-le[3] ! »

Dans la seconde version, c'est encore Ea qui parle et donne des instructions à Atra-hâsis[4] :

1) Nous suivons la traduction de Dhorme, *op. cit.*, p. 103-105.

2) Dhorme lit *u-qur* (détruis), mais Jensen, Zimmern et Hilprecht préfèrent *u-gur* (charpente) qu'ils rattachent à la racine de *naggaru* (= menuisier) ; ceux-ci voient dans le mot *bîtu* (= maison) un synonyme de vaisseau et s'appuient sur le fait que, à la ligne 96 du même texte, le mot *ekallu* dont le sens ordinaire est « palais » ne peut s'entendre que de l'arche elle-même.

3) Au lieu de « [sur] l'océan place-le ! ». Cette nouvelle traduction, proposée par Hilprecht, s'appuie sur le contexte de la ligne 9 du fragment CBM 13532.

4) Nous suivons la traduction de Dhorme, *op. cit.*, p. 127.

1 « . . . . que . . .!
2 « . . . . comme les confins . . . .
3 « . . . . qu'il soit solide en haut et e[n bas] . . . .
4 « . . . . ferme et . . . .
5 « . . . . l'instant que je t'annoncerai,
6 « . . . . entre et referme la porte du vaisseau.
7 « . . . . [e]n lui ton froment, ton avoir et ta fortune,
8 « [t]on . . . , ta famille, ta parenté et les artisans,
9 « [le bétail] de la campagne, les animaux de la campagne, [tous les légumes . . .
10 « Je t'enverrai et ils garderont [ta] porte. »

Dans le texte de Nippur, le discours est direct, à la première personne. Si c'est Ea qui le prononce, de la ligne 2 à la ligne 5 il rapporterait les paroles d'Enlil; de la ligne 6 à la ligne 14, il parlerait en son propre nom. Cette hypothèse est rejetée par Hilprecht; il suppose que le dieu Enlil lui-même veut sauver une famille et qu'il donne directement les ordres nécessaires comme le fait Dieu en s'adressant à Noé, dans le récit du chapitre VI de la Genèse.

La restitution proposée par Hilprecht pour la ligne 2 s'appuie sur Gen. VII, 11 : « toutes les sources du grand abîme jaillirent et les écluses des cieux s'ouvrirent ».

Les trois lignes suivantes contiennent l'annonce de l'extermination du genre humain et de l'alliance de la divinité avec le héros. Ainsi dans Genèse, VI, 17-18, il est dit : « Je vais faire venir le déluge d'eaux sur la terre, pour détruire toute chair ayant souffle de vie sous le ciel; tout ce qui est sur la terre périra, mais j'établis mon alliance avec toi ». La restitution de la ligne 4 a été suggérée à Hilprecht par le texte de la ligne 25 de la première version.

Dans la Genèse, au début du discours (VI, 14-16), Dieu commande la construction de l'arche, détermine en quel bois elle sera faite, quelles seront ses dimensions et sa disposition. Des indications analogues se retrouvent dans le fragment de l'Université de Pennsylvanie; la seconde version en comportait aussi, puisqu'à la fin du passage qui nous est

parvenu Atra-hâsis demande au dieu Ea de lui enseigner comment construire son vaisseau ; dans l'Épopée de Gilgamès, le récit beaucoup plus détaillé est malheureusement incomplet[1].

Dieu dit à Noé (Gen. VI, 18-20) d'entrer dans l'arche avec ses fils, sa femme et les femmes de ses fils. Dans le nouveau récit, avec la famille sont mentionnés « les bêtes des champs, les oiseaux du ciel... au lieu d'un nombre (*ku-um mi-ni*) ». Cette dernière expression est longuement discutée par Hilprecht qui la rapproche de l'hébreu למינהם, למינה, ordinairement traduit : « selon leurs espèces, selon leur espèce ». Il propose de corriger les traductions de la Bible, partout où l'on rencontre מין, d'après l'assyrien *minu* = nombre, ainsi que l'avait déjà proposé Delitzsch en 1883[2]. La ligne se termine par *ku um mi ni* que précède une lacune, mais dans l'écriture babylonienne les mots ne sont pas séparés les uns des autres et, quand un texte est fragmentaire, il est souvent difficile de déterminer exactement les coupures. Dans les autres versions cunéiformes du Déluge, le héros fait entrer dans l'arche sa famille et sa parenté, le bétail de la campagne, les animaux des champs et les artisans[3] ; on pourrait être tenté de lire *ku ummini*, *ku* étant la dernière syllabe d'un mot, et *um-mini* employé au lieu de *ummâni* (= les artisans); cette hypothèse paraît peu probable et l'opinion d'Hilprecht semble préférable.

La nouvelle version babylonienne du Déluge est bien plus apparentée au texte du chapitre VI de la Genèse que les deux versions assyro-babyloniennes antérieurement connues. Elle apporte un argument nouveau aux exégètes qui voient dans le récit du « Code sacerdotal » une des plus an-

1) Lignes 48 à 80. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 105-109.

2) *The Hebrew Language viewed in the Light of Assyrian Research*, p. 70-71. *Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, p. 142 et suiv. Ces deux ouvrages sont cités par Hilprecht.

3) Epopée de Gilgamès, tabl. XI, ligne 86 (Dhorme, *op. cit.*, p. 109). Seconde version, ligne 8.

ciennes traditions d'Israël. Pour ceux qui, comme Hilprecht, admettent l'existence réelle d'Abraham, ce patriarche aurait quitté la région suméro-akkadienne au temps de la première dynastie babylonienne, c'est-à-dire à une époque où l'influence de l'écriture cunéiforme était répandue jusqu'en Cappadoce, à un moment où la légende du Déluge était déjà représentée à tout le moins par deux versions différentes : celle de Sippar, que le P. Scheil a fait connaître ; celle de Nippur, que vient de publier Hilprecht.

L. Delaporte.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Jean Réville. — **Les phases successives de l'histoire des Religions**, conférences faites au Collège de France (*Annales du Musée Guimet*). — Paris, Leroux, 1909, 1 vol. in-12, 247 pages.

Jean Réville nous a été enlevé avant d'avoir pu donner toute la mesure de sa valeur dans la chaire où il avait succédé à son père, une année auparavant. Mais la mort lui a laissé le temps de rédiger le cours donné dans les premiers mois de son enseignement et c'est l'ensemble de ces conférences, publié par des mains pieuses dans l'état où la rédaction leur en est parvenue, qui forme la matière du présent volume.

L'introduction comprend la leçon d'ouverture du cours, donnée le 17 avril 1907 et déjà publiée dans cette Revue (livraison de mars-avril 1907). Il est intéressant d'en faire le rapprochement avec les leçons initiales données, dans les mêmes circonstances, en 1880, par son prédécesseur, M. Albert Réville, et, en 1909, par son successeur, M. Alfred Loisy. On comprend qu'appelé à enseigner une science aussi jeune que l'histoire des Religions, le professeur doive débuter par dire ce qu'elle est et comment elle s'est constituée. Aucun des trois n'y a manqué, sauf qu'Albert Réville a ressenti davantage, étant donnée l'époque, la nécessité de montrer que cette histoire existait déjà à l'état de science faite ou du moins en voie de se faire. Cependant ce qui frappe le plus dans ces trois conférences, traitant le même sujet à 37 et 39 années de distance, c'est l'unité qui règne entre elles dans les jugements, les conclusions et surtout la méthode — qu'il s'agisse d'apprécier les anciens systèmes d'interprétation ou d'en élaborer un nouveau. — Et cet accord devient encore plus suggestif, quand on voit la même méthode de plus en plus acceptée et même préconisée, du moins en théorie, par des auteurs qui ne dissimulent pas leur dessein d'en retirer des avantages

apologétiques. Cette dernière préoccupation, il est inutile d'y insister, a toujours été étrangère aux savants qui ont successivement reçu la mission d'enseigner l'histoire des religions au Collège de France. Tous trois ont rappelé qu'ils sont arrivés à leur conception générale de l'histoire religieuse par l'étude des origines chrétiennes, mais en ajoutant aussitôt qu'il n'y a pas, dans leur pensée, de meilleure école d'objectivité et de tolérance. Tout au plus y a-t-il lieu de faire observer que cette école n'est pas la seule, comme le dit d'ailleurs Jean Réville : « La mé-« thode historique, en effet, la méthode dite critique, est la même partout. « Quand on l'a pratiquée soi-même en une partie quelconque de « l'histoire, on acquiert, par cette pratique même, une certaine aptitude « à discerner si elle n'a pas été bien dûment appliquée ailleurs ».

Dans les différents chapitres qui correspondent à ses conférences, l'auteur étudie successivement l'histoire des Religions dans l'antiquité ; — l'histoire des Religions après l'avènement du christianisme; le rationalisme du XVIIIe siècle ; la Révélation primitive et la Religion naturelle ; les rénovateurs de l'étude des Religions : Herder et Schleiermacher ; Hegel ; l'École symbolique ; l'École mythique ; l'École philologique ; l'École anthropologique ; l'École historique. Il y a là, comme il le dit, une étude rétrospective qui n'a pas encore été faite — du moins avec la même ampleur. — Passant en revue successivement ces diverses écoles, il s'efforce de dégager la part de vérité qui représente leur contribution respective à l'élaboration de la science et il fait ressortir en même temps que chacune a péri par l'exagération de son principe ; d'où il conclut que le premier devoir de l'historien est de se soustraire à l'esprit de système, aussi bien qu'à l'esprit de prosélytisme. Lui-même entend se rattacher exclusivement à l'école historique, c'est-à-dire à celle qui, pour se rendre compte des phénomènes religieux les replace, autant que possible, dans leur milieu géographique, ethnique, mental et social. Cependant l'étude d'aucune religion ne peut être complète, si l'on n'en rapproche les autres cultes qui ont pu lui fournir des éléments : d'où la nécessité d'une histoire générale des religions. Dans la constitution de cette histoire générale, « l'école histo-« rique, dit-il, n'a pas de système ; elle les applique tous suivant le « temps, le milieu social, l'état intellectuel et moral. »

Cette conception est très complète, si on s'en tient au point de vue purement *historique*. Mais n'exclut-elle pas un peu trop l'histoire *comparée* des Religions ? Sans doute, elle admet une certaine catégorie de recherches comparatives, comme celles que Jean Réville se propo-

sait d'entreprendre, l'année suivante, sur « les affluents religieux du monde antique », étude à laquelle son volume sur *la Religion à Rome sous les Sévères* nous le montre admirablement préparé. Sans doute encore il ne pourrait s'agir de transformer cet enseignement en une chaire de philosophie religieuse où l'on se livrerait à des considérations philosophiques sur l'évolution de la religion en général. Mais, entre ces deux ordres d'idées, entre ce que j'ai appelé ailleurs l'*hiérographie* et l'*hiérosophie*, il me semble y avoir place pour une *hiérologie*, c'est-à-dire pour une étude comparée des phénomènes religieux, en vue de dégager objectivement les lois mêmes de leur développement. Jean Réville ne semble nullement exclure de son enseignement cet ordre de recherches, lorsqu'il dit dans sa leçon d'ouverture : « En histoire il faut superposer aux reconstructions locales et strictement délimitées dans le temps, des coordinations de ces relevés historiques primaires qui en dégagent la valeur et la signification, les rétablissent dans l'enchaînement des temps et dans la connexion des synchronismes dont on les a isolés afin de mieux les étudier. A l'histoire purement analytique il faut joindre l'histoire synthétique qui reconstruit avec les éléments de l'analyse, qui étudie ensuite les synthèses premières pour les grouper en synthèses plus générales ». C'est ce qu'a fait notamment Albert Réville dans la première année de son cours qui a été ultérieurement publiée sous le modeste titre de *Prolégomènes*, véritable manuel des principes de l'hiérologie. C'est ce que fait également M. Loisy, s'il faut s'en rapporter à son intention d'étudier successivement dans leur évolution les éléments constitutifs des religions : le sacrifice, la prière, le sacerdoce, etc. — Dès lors, on se demande pourquoi l'auteur met tant d'insistance à relever que le titre de sa chaire « n'est pas l'histoire *de la* Religion, ni même l'histoire comparée des Religions ». En réalité, lui-même relève de la méthode synthétique aussi bien que de la méthode historique.

Peut-être n'y a-t-il là qu'une divergence de mots et en tout cas, elle n'enlève rien au mérite d'une œuvre où l'on retrouve les qualités d'impartialité, de clairvoyance, de pénétration, qui caractérisent la critique et la psychologie de l'auteur. Le critère dont il se sert avant tout, — et on ne pourrait en trouver de meilleur, — c'est le principe que les croyances, les mythes, les rites, les institutions ont leur origine dans l'état de civilisation auquel ils se rapportent. On ne peut que souscrire à la plupart de ses jugements sur la valeur scientifique des différents systèmes d'interprétation ainsi qu'à son choix judicieux des

auteurs en qui il les personnifie. Peut-être ne s'est-il pas suffisamment étendu sur les thèses de la dernière école qui s'est affirmée dans le domaine de l'hiérologie : l'école sociologique, qu'il fait même rentrer dans l'école anthropologique, bien qu'elle aboutisse à des conclusions toutes différentes sur l'origine de la religion. Mais une de ses notes additionnelles, à propos de la magie, laisse entendre qu'il comptait revenir sur le sujet. — Tel qu'il est, ce petit volume ne peut que raviver les regrets causés par la disparition prématurée de cette belle et sympathique intelligence que fut Jean Réville, en même temps qu'il nous laisse une haute idée de ce que celui-ci eût pu nous donner encore par son enseignement et par sa plume.

GOBLET D'ALVIELLA.

COLIN CAMPBELL. — **Two Theban Queens Nefert-Ari and Ty-Ti** and their tombs. In-8, VIII-112 p. et six planches hors texte. — London, Kegan Paul, Trench Trübner and C°, 1909.

Voici un petit volume écrit sans prétention, et qui n'en sera pas moins le bienvenu. De plus en plus nombreux viennent à Thèbes les voyageurs assez au courant des choses d'Égypte pour vouloir une explication quelque peu approfondie des monuments qu'ils visitent. Les notices des meilleurs « guides d'Égypte » leur sont insuffisantes, et l'on ne peut cependant leur demander de se munir des publications de l'Institut Français d'archéologie orientale ou des volumes de l'« Egypt Exploration Fund ». Il n'existe que bien peu de monographies répondant à ces besoins. On a seulement pour Luxor et pour Medinet-Habou les excellentes notices de Daressy, et l'on ne saurait trop répéter qu'elles semblent le type parfait du genre. Pour les tombes, il n'existait pas d'équivalent, et nous serions heureux de penser que les « Two Theban Queens » sont l'annonce d'une longue série. Sans avoir la précision des deux fascicules de Daressy, et tout en étant conçu d'ailleurs un peu autrement, l'ouvrage de M. Colin Campbell répond en effet à un besoin certain. Il se trouve par surcroît que l'un des deux tombeaux décrits par lui était encore inédit, en sorte que sa publication intéressera non seulement le grand public, mais aussi tous les égyptologues.

La sépulture de Nofrit-ari a été découverte en 1904 dans la Vallée des Reines par la Mission archéologique italienne. M. C. l'a copiée entière-

ment il y a trois ans, et a tenu à reviser encore ses notes l'an dernier, avant de nous en présenter la description. L'ordre matériel qu'il a suivi pour analyser successivement le répertoire des différentes chambres est bien préférable au système ordinairement adopté, et consistant à faire le tour d'une pièce de droite à gauche ou inversement. Comme dans les temples, la lecture des textes ou des scènes ne se comprend et ne constitue d'ensemble rationnel pour l'intelligence des concepts religieux que si on prend alternativement, et à partir de l'entrée, les parois se correspondant de droite et de gauche de l'axe médial.

M. C. n'a pas voulu faire précéder ses deux monographies de généralités introductives sur la tombe égyptienne en général ou sur les croyances funéraires. Il a supposé avec raison ses lecteurs préalablement en possession des connaissances élémentaires nécessaires, et il nous a épargné ces préliminaires parfois un peu longs qui semblent l'inconvénient inévitable des livres de ce type destinés au grand public. C'est donc de plein pied qu'il aborde l'essentiel de son sujet, en commençant par une de ces remarques qui supposent chez lui la certitude d'avoir affaire à des gens déjà tant soit peu familiarisés avec la visite des tombes égyptiennes. Il signale et résume en effet, dès les premières pages, ces différences caractéristiques qu'offre la décoration des tombes princières du « Biban-el-Harim » avec les scènes habituelles des tombes privées (p. 5-11) : absence d'allusions à la vie terrestre, et de toute peinture d'une seconde vie conçue sur le modèle de celle d'ici-bas; absence aussi de tout élément « moral », si l'on veut bien entendre par ce terme les formules ou les figures relatives à la scène du « Jugement », à la « Pesée du Cœur », ou à la « Confession Négative ». On ne trouve même pas le « Suton-hotpou dou », ou la simple mention du « Double » de la Reine. Il semble, conclut M. C., que l'ensemble du système procède uniquement de la magie, de la connaissance des noms, des mots de passe et des formes divines. Ceci est peut-être un peu trop absolu. Il aurait fallu, en tous cas, analyser un peu plus avant cette magie, et il y avait peut-être lieu d'examiner si cette caractéristique était ou non une marque d'extrême antiquité.

Après un court exposé historique sur Nofritarit, vient la visite des salles successives de la tombe. Le principe directeur de l'examen descriptif et des rapprochements paraît avoir été d'établir, aussi solidement que faire se pouvait, l'interprétation des figures par les textes voisins ou par ceux des chapitres du Livre de la Mort que ces figures supposent pour avoir quelque sens logique. Elles en sont pour ainsi dire l'équivalent

pictographique. La thèse est en principe irréprochable — à condition de ne pas vouloir l'appliquer avec une rigueur inexorable — et les preuves des équivalences fort bien mises en évidence. Le souci du public auquel il s'adressait a souvent obligé l'auteur à des exposés qui sembleront un peu longs aux gens du métier (par exemple sur la rédaction du célèbre chap. XVII). Ou bien il a dû rappeler en grand détail des faits mythologiques trop connus, signaler à nouveau des questions vingt fois débattues, ou expliquer laborieusement la symbolique courante de l'iconographie (sens des deux Lions, de l'Œil d'Horus, du terme « Hier et Demain », problème de la signification du jeu d'échecs, etc.). Dans le même ordre d'idées — et pour n'avoir plus à y revenir — on relèvera nombre de pages consacrées à définir sommairement le rôle et l'aspect des principales divinités : Neith, Selkit, Nekhabit, Maâit, Phtah, ... (p. 32, 37, etc.). Aucun égyptologue ne s'attend assurément à trouver en ces petits exposés quoi que ce soit qui s'élève au-dessus des données élémentaires de mythologie égyptienne. Il faut seulement louer M. C. de faire avec aisance de la bonne vulgarisation, et c'est une occasion de se féliciter qu'il soit possible aujourd'hui de se faire comprendre sur ces sujets par la plupart des gens cultivés. Tout cela suppose — au moins en Angleterre, hélas ! — une éducation préalable en matière de choses d'Orient qui n'existait guère il y a vingt ans.

C'est une occasion aussi de vérifier le point où en sont aujourd'hui nos connaissances approfondies. M. C. ne s'est pas toujours contenté de résumer et d'exposer avec une grande clarté ce qui touchait aux principales figures divines ordinaires. Il a voulu aussi quelquefois aborder l'interprétation ésotérique des gestes que font ces figures, lorsque les fresques murales les mettent en action. Et autant il est relativement simple — du moins le croit-on — de dire ce qu'est Horus ou ce qu'est Anoubis ; autant il l'est peu de justifier à fond le moindre des registres où ces dieux apparaissent en leurs rôles multiples et décevants. M. C. donne d'abord l'impression qu'il s'en tire le mieux du monde : il n'aime point le mysticisme, et ne s'en cache pas ; il n'est pas de ceux qui croient à la philologie mythologique, et il a à ce propos un mot spirituellement cruel pour les procédés à la Max Müller, déjà trouvés il y a quelque cinquante siècles ou plus par les exégètes d'Héliopolis (p. 17). Il part de principes très sains : par exemple, il donnera le rôle prépondérant, sinon exclusif, à la recherche de la confusion par magie pure du défunt avec les anciens dieux ; ou il établira comme axiome que les scènes de toutes ces fresques équivalent aux textes du « Todtenbuch » et vice-

versâ. Les traductions sont nettes, et encore qu'on ne puisse les contrôler par la présence du texte égyptien lui-même, le formulaire est presque partout de style, en sorte que l'on peut constater que M. C. a adopté, en règle, les interprétations les plus récentes de l'école. Enfin, par les citations assez libéralement réparties, on peut constater que M. C. possède sur la matière une bonne bibliographie, et de date récente.

Et cependant quand, parvenus au fond de la syringe, nous tentons de résumer l'enseignement qui nous a été donné par notre guide en cours de route, la leçon finale ne se dégage pas. La progression a été signalée avec soin — et même au risque de quelques répétitions — et je saisis bien comment dans la chambre finale, celle d'Haïthor (p. 80) la Reine Nofrit-Ari, ayant vaincu ses ennemis, ayant été reconstituée membre à membre, est devenue une manifestation de l'Osiris éternel. Mais si l'économie totale de cette décoration est justifiée en son but général, et si le facile symbolisme de première équivalence se perçoit aisément pour toute cette icononographie, la nature même des opérations magiques n'est pas claire. Ni les allusions aux faits mythologiques, ni leur lien ne s'en dégagent, pas plus qu'on ne voit le mécanisme exact par lequel se fait la répercussion du formulaire sur les forces cosmiques maniées par les dieux ou incarnées par eux. On ne sait pas davantage en quelles régions du monde opèrent ces forces. Il peut être excellent de signaler une nouvelle et curieuse version du chap. XCIV (p. 46). Mais le rôle de ce chapitre dans le drame eschatologique n'en apparaît pas avec plus d'évidence. On nous montre la confusion, affirmée par l'image, de Toum-Osiris et d'Osiris-Toum. Mais c'est le *processus* de cette confusion qu'il serait intéressant, sinon de justifier en détail, au moins d'indiquer. Si dans la chambre d'Anoubis, M. C. signale très fidèlement le parallélisme Isis-Nephtys et Haïthor-Selkit, cette constatation ne satisfait pas notre curiosité. Pourquoi cette symétrie? Y a-t-il quelque souvenir — démontrable — de la primitive religion quadripartique? Y a-t-il un indice se rattachant à l'anubisme antérieur à la geste osirienne?

Le manque d'explications satisfaisantes apparaît plus visiblement encore à propos de scènes comme la représentation bien connue des « Sept vaches du Taureau céleste et des quatre Avirons ». M. C. se borne à nous donner une très bonne photographie, à décrire les particularités archéologiques, à traduire les intitulés et à transcrire le chapitre CXLVIII, auquel la scène sert habituellement de vignette. Mais c'est constater et non expliquer. Ce qu'on voudrait savoir, c'est pourquoi intervient cet épisode, en quel endroit de l'Univers il se passe, quel rôle

nécessaire il joue dans la divinisation graduelle du défunt, et — si faire se peut — à quelle des mythologies primitives il appartient. Je ne demande pas qu'un petit volume comme celui-ci traite à fond de tels problèmes, mais je demande qu'au moins il les pose. Il n'est pas indifférent que l'une des vaches ait le nom de « Tempête au ciel », et une autre celui de « Sahou du dieu ». M. C. a traduit l'égyptien *sahou* par « mummified form of the God ». Je crois qu'il a tort, et que Budge a raison d'y voir une forme glorieuse et stellaire d'un des fantômes dont se compose l'entité d'un mort divinisé. En tous cas, on ne peut négliger l'indication par les quatre rames du système des quatre divisions du monde, soumises aux influences, aux vents et aux astres divinisés de leurs dominations respectives. Et il convenait, au lieu se borner là encore à une description pure et simple (p. 60 ff.), de rapprocher ces faits de ceux de nature analogue que révèlent les croyances relatives aux *arit*, ou encore du chapitre destiné à commander « les quatre vents du ciel ».

Il ne s'agit pas, à propos d'une tombe de la Vallée des Reines, de tenter prématurément la reconstruction des religions antérieures aux théogonies ou aux cosmogonies de l'époque officielle. Mais s'il y a chance de récolter des documents ou des indices pour tenter de le faire un jour, c'est dans des tombes comme celles-ci, où M. C. a précisément relevé, dès l'abord, l'absence de la donnée morale et des « champs-élysées » conçue sur le type d'âge classique. Tout n'est pas archaïque, il s'en faut, dans ces concepts remaniés et remaniés encore par les Thébains après les Héliopolitains ; mais je crois de plus en plus que nombre de ces passages, si bien ajustés qu'ils semblent être à Osiris ou à Râ, trahissent une mythologie plus ancienne, et qu'il eût été bon non pas d'oser résoudre ces questions, mais au moins de les signaler en leur temps. En définitive, M. C. a souffert l'inconvénient inévitable du sujet qu'il avait choisi. Entre tant de tombes thébaines, il est allé s'attaquer aux plus difficiles, à celles dont les scènes constituent la quintessence de cinq ou six théologies successives. Ce n'est pas que le sens ultime en soit jamais très profond, ni que le mysticisme doive s'entendre ici autrement qu'au sens littéral indiqué par l'étymologie du mot « mystique » ; mais le symbolisme magique y est le résultat de trois ou quatre systèmes superposés, et autant de mythologies distinctes, pour le moins, y ont été amalgamées à coup de subtilités sacerdotales. Le sujet était donc quelque peu hardi à aborder et singulièrement plus difficile à traiter que la publication d'un hypogée de Gournah.

Il y a peu à dire du second tombeau royal. Aussi bien l'auteur l'a-t-il lui-même décrit beaucoup plus brièvement que le premier. On sait au reste que la sépulture de la Reine Tia-ti a été publiée jadis excellemment par Benédite, dans les Mémoires de la mission du Caire, et il semble que M. C. n'ait pas assez apprécié la valeur de ce beau travail en sa préface. La description des scènes est précédée d'un court préambule, rappelant les curieuses méprises homonymiques ou chronologiques commises au sujet de Tya-ti (confondue même, à un certain moment, avec la célèbre Tyaa !). Quant à l'économie générale de la décoration, ni les sujets ni l'ordre adoptés ne diffèrent en gros de ce que l'on a vu dans la sépulture de Nofrit-ari. La réunion et la confusion finale en Osiris constituent comme précédemment le point culminant. Le tout témoigne seulement peut-être d'un peu plus de complication mystique ; et ce serait un indice de plus en faveur de l'hypothèse qui place au milieu de la XIX[e] dynastie la date de ce tombeau.

Les quelques retouches nécessaires sont, on le voit, aisées à faire. Il serait vraiment urgent d'avoir pour les autres monuments de la rive ouest beaucoup de monographies conçues sur ce type, et publiées matériellement de cette façon. Elles formeraient une bibliothèque thébaine extrêmement pratique et utile à tous.

George Foucart.

Georges Radet. — **Cybébé**. *Étude sur les transformations plastiques d'un type divin*, in-8°, 130 p., 77 fig., 5 planches. — Bordeaux-Paris, Féret-Fontemoing, 1909.

Kybébé est, d'après Hérodote (V, 102), le nom de la déesse locale de Sardes et l'analogie de ce nom avec celui de Kybélé permettait d'y voir une forme lydienne de la *Magna Mater*. M. R., qui n'a jamais cessé de s'intéresser avec prédilection à la Lydie, a réuni, sous le vocable de la grande déesse de sa capitale, trois études qui doivent concourir à en expliquer le caractère.

I. A propos d'une brique de terre cuite trouvée à Sardes et entrée au Louvre qui porte, estampée, une divinité ailée (courte tunique, grandes ailes recoquillées semblant s'échapper des seins, petites ailes recoquillées aux chevilles) tenant un lionceau de chaque main, M. R. dresse un catalogue de 46 pièces semblables dont 5 inédites (aryballe de Pegae à Berlin, alabastre de Corinthe et antéfixe de Capoue à Londres,

rhyton et miroir de Kelermès à Pétersbourg). Ce catalogue a été ouvert à toutes les variétés de la Πότνια Θηρῶν, pourvu qu'elles soient munies d'ailes recoquillées et qu'elles appartiennent aux VIIe et VIe s. Bien qu'il soit loin d'être exhaustif, il permet « d'éclaircir un double problème : d'une part, l'origine, l'évolution, la diffusion du type divin à l'effigie duquel est frappée notre métope ; d'autre part, la détermination de l'école qui s'est complue à représenter la Πότνια Θηρῶν, son degré de création personnelle ou de dépendance vis-à-vis de l'Orient ». Autant qu'on peut résumer une pensée aussi souple que celle de M. R., voici quelle serait sa réponse : à l'époque mycénienne, le culte d'une grande divinité maternelle, reine des animaux, existait aussi bien en Asie qu'en Grèce ; elle était représentée accostée des animaux dont elle était plus spécialement la divinité, mais jamais ailée ; l'adjonction des ailes recoquillées est due à la Lydie des Mermnades ; la proximité de l'Ionie, toute pénétrée d'influences lydiennes, explique la rapide diffusion du nouveau type. — La thèse est séduisante ; mais je crains qu'il ne suffise de la résumer pour en mettre en lumière les côtés faibles. L'art égéen, nous dit-on, n'a pas connu de divinités ailées et ce type répugnait si fort au génie grec que, dès que, au Ve s., il se dégagea des influences orientales, Artémis perdit les ailes que lui avait données l'ionien Archermos ; la vogue du type ailé commence au VIIe s. pour atteindre son apogée au VIe et c'est de 687 à 546 que les Mermnades donnent son plus vif éclat à la Lydie ; la déesse ailée se trouve sur deux œuvres qui doivent être purement lydiennes, brique de Sardes et stèle de Dorylée, et les Étrusques, qui passent pour descendre d'émigrants lydiens, mettent des ailes à la plupart de leurs dieux. Mais, si les Étrusques sont, comme il paraît certain, apparentés aux Lydiens, c'est probablement trois siècles avant l'avènement des Mermnades que s'est produite leur migration (XIe s.). On ne peut, d'autre part, prouver que telle des œuvres étrusques ou grecques du VIIe s. qui présente la déesse thérophore ailée est antérieure au moment où a pu s'exercer l'influence des Mermnades ; enfin et surtout, l'antipathie que l'art grec du Ve s. manifesterait pour les divinités ailées ne saurait être invoquée pour les Egéens de dix à quinze siècles antérieurs. Non seulement le sarcophage de H. Triada atteste qu'ils ont, dix siècles avant les Assyriens, donné des ailes à leurs griffons, et adoré des oiseaux (colombes ou corbeaux sur les piliers sacrés), mais la « dame-aigle » des sceaux de Zakro est, je crois, l'ancêtre véritable des déesses-ailées de l'art ionien. La Mélissa d'Ephèse et Kyréné dérivent, de même, d'une « dame-abeille » et d'une

« dame-cygne » dont il est facile de montrer le culte vivace dans le monde égéen; la déesse-ailée de Rhamnonte n'est guère moins certainement antérieure à l'influence lydo-ionienne. Si Kirké n'est plus, déjà dans l'Odyssée, qu'une demi-déesse dompteuse et charmeuse d'animaux, elle a commencé par être une épervière sacrée. C'est à la présence sur les rives du Caystre des « tribus innombrables de bêtes à plumes, oies, grues, cygnes au long cou » dont parle Homère que M. R. voudrait attribuer la conception par leurs riverains de dieux parés des dépouilles des oiseaux. Tout piquant que soit l'argument, je doute que M. R. se soit fait illusion sur sa valeur. La véritable raison doit être cherchée, comme chaque fois qu'il s'agit d'une image de culte, dans le culte lui-même. Toute déesse thérophore n'est qu'une anthropomorphisation de l'animal divin qu'elle porte; seules, les formes anthropomorphisées des oiseaux sacrés ont dû, à l'origine, recevoir des ailes; à Chypre, où les traditions mycéniennes se sont conservées plus longtemps qu'ailleurs, les fameuses figurines où l'on a voulu voir les prototypes des *pleureuses*, paraissent surtout, avec leur tête toute en bec et leurs bras en moignons d'ailes, des déformations de la déesse-oiseau, et il est remarquable que, sur 47 exemplaires de déesse thérophore que décrit M. R., 16 (4, 11, 12, 18, 19, 21, 22, 31, 32, 34, 35, 38, 40, 45, 46, 47) soient flanquées de cygnes. Si l'on étudie de près certaines de ces représentations — par exemple ces ivoires trouvés *dans les couches du* VIIe *s.* du sanctuaire d'Artémis Orthia à Sparte et qui représentent ou l'oiseau sacré isolé, ou la déesse ailée entre deux oiseaux, ou la déesse ailée sans les oiseaux — on se convaincra que ce sont les bras et les pieds humains qui sont adventices : la poitrine couverte par les ailes, la tête avec son nez en bec et sa couronne de plumes, voilà l'essentiel. Sur certains des éperviers aux ailes éployées en or trouvés dans l'Artémision d'Éphèse (détruit en 660), on croit surprendre les étapes de la transformation : les ailes se rapetissent et se raidissent, les pattes s'allongent en pieds, les plumes de la poitrine font place à des rangées de petits cercles en creux ou en relief, amorce de colliers et de seins. D'ailleurs, des primitifs pouvaient-ils concevoir une déesse-oiseau qui ne fût pas oiseau elle-même? Ce qu'il faut expliquer c'est comment les ailes ont passé des protectrices des oiseaux aux protectrices des lions ou des cerfs. Que les Harpyes, Méduses et Gorgones[1] soient ailées, ce n'est pas, je crois, « que ces déités

1) Ajouter aux exemplaires cités par M. R., une Gorgone du type de la Niké d'Archermos sur un vase de bronze du Musée d'Odessa (Malmberg, *Materiali po archeologii*, 1907, pl. IV).

présidant à la destruction universelle se soient détachées d'Artémis par une sorte de prolifération », c'est qu'elles sont autant de personnifications de l'ouragan; les ailes expriment apparemment sa rapidité. Cette idée que les dieux célestes doivent avoir des ailes pour les soutenir dans les airs est toute primitive et, sur les gemmes égéennes, on voit, au dos des divinités qui apparaissent dans le champ, de longs appendices qui ne peuvent guère être que des ailes. Les mêmes appendices se distinguent sur des cylindres chaldéens, sans qu'il soit nécessaire, je crois, de supposer emprunt de part et d'autre. En tout cas, sur ce point, les deux influences si souvent antagonistes de la Mésopotamie et de l'Egée ont pu se superposer et se renforcer dans l'empire hétéen : c'est aux portes d'Euyuk, semble-t-il, que, pour la première fois, les lions gardiens de Mycènes ont reçu des ailes, donnant ainsi naissance au type classique du sphinx. Une fois que les lions prenaient des ailes en signe de leur divinité, n'est-il pas naturel que la déesse aux lions en prit aussi? Occupant une partie de l'empire hétéen et riverains de la Mer Egée, les Lydiens ont pu hériter directement de ce type sans avoir à l'emprunter ni aux Assyriens ni aux Ioniens[1]. La prédilection qu'ils lui auraient témoignée, à en juger par celle que marquaient les Étrusques, a pu égalment contribuer à en multiplier les reproductions dans les ateliers ioniens : mais c'est là, je le crains, toute la part qui leur revient dans le développement du type de la déesse thérophore ailée. A Nimroud, au VIII[e] s., apogée de la Lydie comme de l'Assyrie, un ivoire (*Excavations at Ephesus*, pl. XXIX, 6) figure la déesse comme celui d'Éphèse : elle tient de chaque main un lionceau par la queue; mais, ailée à Éphèse, elle est aptère à Nimroud.

II. Après avoir inscrit « le nom de Cybébé sur la chapelle de la Reine archaïque des animaux », M. Radet a senti la nécessité de reconstituer l'histoire de la chapelle-mère de Sardes. La Kybébé de Sardes, comme

1) La position si bizarre de la lune derrière le dos du dieu lydo-phrygien Mên, adoré à Sardes comme Kybébé, jointe au fait que le coq est l'oiseau sacré du dieu permet de se demander si l'idée de placer ainsi la lune, une corne dépassant chaque épaule, n'est pas due à la transformation d'un type primitif où il aurait eu au dos des ailes de coq recourbées. Un groupe des figurines de Tarse paraît représenter Mên ou Atys pourvu de pareilles ailes (Heuzey, *Gaz. des beaux-arts*, 1876, 385). En publiant récemment un sarcophage de Clazomènes où une Athéna est pourvue de deux paires d'ailes recoquillées, M. R. Zahn s'est déclaré également en faveur de « l'origine mésopotamienne » (*Arch. Jahrbuch*, 1908, 171).

l'Oupis d'Éphèse, aurait été débaptisée par les Grecs en Artémis, et ce serait l'antique temple de Kybébé qu'il faudrait reconnaître dans l'Artémision de Sardes. Il n'est expressément désigné que dans un acte d'Antiochos III, mais je crois volontiers avec M. R. qu'il faut transporter d'Éphèse à Sardes l' Ἀρτέμιδος βωμός (*Anab.*, I, 6, 7) où Orontas est venu prêter serment à Cyrus et le reconnaître encore dans le ἱερὸν Περσικῆς Ἀρτέμιδος (Paus., VII, 6, 6)[1] devant lequel les Lydiens érigèrent une statue à leur compatriote Adrastos, mort dans la guerre lamiaque et dans le Μητρὸς ἱερὸν où Thémistocle retrouve l'Hydrophore consacrée par lui sur l'Acropole (Plut. *Them.*, 31). Bien que la Kybébé lydienne ait été assimilée par les Perses à leur Anahita-Anaïtis, l' « Artémis Persique » des Grecs, comme elle le fut par les Grecs à leur Artémis, ou à leur Léto, ou encore à Koré ou à sa mère, une forte objection, que ne paraît pas avoir aperçue M. R., semble s'opposer à ce qu'on ait identifié le temple de Kybébé à celui de l'Artémis Persique. Interprété, comme le fait avec raison M. R., le texte de Bérose signifie seulement que c'est Artaxerxès II qui, le premier, fit élever non un temple mais une image d'Anahita à Sardes; le temple pouvait préexister; il le devait même s'il contenait l'autel où jurait Orontas, puisque ce serment se place tout au début du règne d'Artaxerxès II, tandis que l'institution des idoles d'Anahita n'a pu être osée par lui qu'à l'époque où le traité d'Antalcidas consacrait l'apogée de sa puissance. Mais, tout soumis qu'ils fussent, les Lydiens auraient-ils laissé chasser ainsi par une idole nouvelle celle à laquelle ils étaient habitués au moins depuis le VIIe s., si l'on en croit l'hypothèse de M. R. qui voit en elle le prototype de la déesse ailée aux lions de la brique de Sardes? Prétendra-t-on que celle-ci a disparu dans l'incendie du Kybébéion en 499? Mais, M. R. suppose qu'il fut rebâti dès 493 par le satrape Artaphernès, et c'est d'alors que daterait l'union de la déesse indigène avec celle des conquérants; de toute façon, admettre que, pour plus d'un siècle, le sanctuaire ait été privé d'image est aussi difficile que d'y faire coexister Anahita et Kybébé. De plus, le culte iranien était trop particulier pour qu'il n'ait pas dû avoir son temple spécial. Je

1) A la faveur de l'application à Sardes de ce premier texte où Pausanias ne précise pas, M. R. veut voir le même Artémision dans le temple lydien qui prétendait posséder l'Artémis enlevée de Tauride par Oreste, Λυδῶν δὲ ἔστιν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναΐτιδος (III, 16, 8). Mais il s'agit évidemment d'Hypaipa la seule ville lydienne qui possède, avec des légendes amazoniennes, le culte d'Anaïtis.

crois donc qu'il vaut mieux distinguer deux sanctuaires : sur la rive droite du Pactole, le Métrôon de Thémistocle (son hydrophore ferait partie d'une dîme prélevée sur les dépouilles des destructeurs du temple), consacré à la Mêter Kybêbê avec sa ἱερὰ κώμη remontant aux Mermnades[1] ; sur l'Acropole, le grand autel hypèthre où brûlait le feu sacré des Perses ; seule, la localisation à Sardes du serment d'Orontas oblige à y supposer son existence dès 405[2]. Les conclusions que M. R. tire de son application des quatre textes précités à un seul et même sanctuaire ne me paraissent donc pas justifiées : l'introduction d'une chapelle couverte dans le culte mazdéen ne doit pas être reculée des Arsacides à Artaxerxès II ; ce n'est pas l'image d'Anahita consacrée par ce prince qu'il faut reconnaître dans celle que figurent les monnaies de Sardes dites au type de Koré. Dans la question complexe que soulèvent ces monnaies, M. R. a dépensé beaucoup d'ingéniosité à montrer en Koré le dernier avatar de Kybêbê-Artémis-Anahita. Mais il est loin d'avoir écarté toutes les objections ; les statues de culte d'Anahita érigées sur les ordres d'Artaxerxès II que Bérose qualifie de ἀνθρωποειδῆ ἀγάλματα étaient-elles des *xoana* comme il suppose en rappelant que Strabon qualifie de ξόανον l'image de son parèdre Omanos ? l'écartement des mains que l'on remarque sur toutes les monnaies dites de Koré et les traits du visage visibles sur la plupart d'entre elles ne permettent-elles pas de croire qu'elle avait, en effet, forme humaine ? les petits cercles superposés qui s'étagent sur toute la poitrine ne seraient-ils pas autant de seins plutôt que les éléments d'énormes colliers et, avec le *polos* de l'Artémis d'Éphèse, la déesse de Sardes n'aurait-elle pas eu sa poitrine multimammée ? si la brique de Sardes représentait la statue de culte du Kybêbeion contemporain, même en le faisant disparaître dans l'incendie de 499, n'a-t-il pas dû laisser des traces ? Quant à ce nom de Koré, que la mention de jeux *Koraia* et la présence de l'épi et du pavot oblige à donner à l'idole représentée sur la série de monnaies dont la

1) M. R. pourrait objecter que l'on sait précisément (Pausanias, V, 27, 5) que l'Hiérakômê, qui devint Hiérokaisareia, avait un temple d'Artémis Persique à culte purement mazdéen. Mais c'est le sanctuaire d'une région qui a reçu des colonies perses, Λυδοὶ Περσικοί ; les noms voisins d'Hyrkanis et de Dareioukômê témoignent que le sol même leur a été partagé, tandis que rien de semblable n'est attesté pour Sardes. Quant à l'attribution à Sardes (p. 94) du décret trouvé à Sari-Tcham où un prince, — Attalos III selon moi, — « confirme l'inviolabilité du temple de la déesse persique qui est chez vous, » je la crois insoutenable. Elle doit provenir d'Hiérokaisareia.

2) M. R. dit tour à tour : vers 401 (p. 101), et vers 387 (p. 98).

plus ancienne date de 119, M. R. a cherché à en expliquer l'attribution à l'Artémis-Anaïtis de Sparte par non moins de trois raisons : si la chasseresse Artémis était déesse de la nuit en tant que Séléné, et déesse infernale en tant qu'Hékate, Koré, reine des enfers, revêt souvent un caractère lunaire et mène la chasse infernale; la manie à la fois hellénisante et archaïsante des contemporains d'Hadrien[1] et particulièrement, le snobisme des Sardiens devaient travestir en Koré la vieille Artémis persique; le désir d'identifier son *xoanon* à celui de l'Artémis taurique surnommée Παρθένος devait faire préférer le nom équivalent de Κόρη. Toutes ces raisons, regardées de près, paraissent bien spécieuses. Plus conséquent me semble un autre argument dont M. R. indique les éléments en passant : le Dionysos lydien passait pour fils de Zeus et d'une Koré, mère et non fille de Déméter ; on la nommait aussi Leukothéa et on faisait naître d'elle le Pactole. Cette dernière tradition ne permet-elle pas de croire qu'elle avait, dès le temps du royaume lydien, un culte à Sardes en compagnie du prédécesseur de Dionysos Koraïos qui apparaît sur des monnaies de la ville au IIIe s. de notre ère ? Le nom de Koré pouvait lui venir en raison de son caractère chthonien ; quant à Leukothéa, elle est caractérisée par un voile qui reparaît sur les idoles des monnaies de Koré comme sur l'antique *verschleierte Gottheit* trouvée par M. v. Oppenheim à Tell Halaf. Comme Anahita était une déesse de la fécondité terrestre et qu'elle avait, comme telle[2], un

1) Que le nom de Koré donné à cette déesse remonte au moins jusqu'à Auguste, c'est ce qui résulte, je crois, du nom de *Koraia Actia* que portent ses fêtes. « L'addition du nom de la grande victoire devait rendre plus difficile encore le changement de celui de la fête. »

2) Personnifiée sur la base dédiée à Tibère, parmi les quatorze cités d'Asie éprouvées par le tremblement de terre de l'an 17, Sardes y est représentée probablement sous les traits de sa grande déesse. Drapée comme la Kybèbe du Musée de Naples (voir plus bas p. 25) elle porte sur la tête le *modius* et dans la gauche la *cornucopia*, les deux attributs de la fécondité agraire. Sur la tête passe aussi le *krédemnon*, le voile de Leukothéa, et sa main droite s'appuie sur la tête d'un adolescent nu du type d'Eubouleus (Brunn-Brukmann, pl. 575). Si Eubouleus a succédé à Vohu-mano, celui-ci a pu prendre la place de Mên ou celle du Τύλος γηγενής dont on faisait le beau-père de Kotys, fils de Kallirhoé (fille de l'Océan) et de Manès, fils de la terre ; de Kotys et de Halie, fille de Tylos, naissait Atys ; d'Atys et de Kallithéa, fille de Chôraios, Lydos et Thyrrhénos (cf. Denys d'Halicarnasse, I, 27). Cette généalogie hellénistique paraît destinée à fondre ensemble des éléments lydiens (Tylos), thraces (Kotys), phrygiens (Atys), grecs (Chôraios = Koraios ? Kallirhoé et Kallithéa répliques de Leukothéa ?), perses même (Manès = Omanès ?) à moins que Manès ne soit une forme de

parèdre auquel on trouve donné le nom de Dionysos, ne semblerait-il pas plus naturel que ce soit à Koré et à Koraios qu'on ait identifié Anahita et Omanès d'autant plus qu'Omanès — Vohu-Mano signifie : la Bonne Pensée — devait se traduire en grec par Eubouleus, le nom même du Dionysos parèdre de Koré à Éleusis — et les choses ne s'expliqueraient-elles pas mieux en admettant l'existence à Sardes de deux sanctuaires comme je l'ai déjà suggéré et comme semblent le confirmer et l'une des monnaies étudiées par M. R. (II, 22) et les ruines décrites par Peyssonnel et d'autres voyageurs du XVIII[e] s. ? M. Radet s'étonne que, dans l'enquête du Sénat de l'an 22, les Sardiens ne fassent remonter qu'à Alexandre l'octroi du droit d'asile : mais n'est-ce pas au vieux Kybébeion plutôt qu'au sanctuaire iranien que le vainqueur du Granique aura accordé ce privilège?

III. La base longtemps considérée comme celle de la Niké archaïque de Délos vante « les inventions ingénieuses » d'Archermos. En quoi consistaient-elles? On a pensé généralement qu'il s'agissait de la position des jambes, de l'effort tenté pour donner l'impression de la course ou du saut. M. Radet y verrait plutôt l'adaptation par le sculpteur de Chios à la Niké des attributs de la Πότνια Θηρῶν lydo-ionienne, telle qu'on la trouve figurée, par exemple, sur un plat de Caeré : grandes ailes recoquillées aux épaules, couronne tendue dans la dextre, lionceau collé contre la jambe gauche. Lançant la main droite en avant, appuyant la gauche à la saillie de la hanche, fléchissant et découvrant à moitié la jambe de devant, courbant jusqu'à terre celle de derrière, Archermos tire de la rigide Dompteuse des Animaux la Niké volante.

L'explication est séduisante et M. Radet a pu s'appuyer sur deux terres cuites inédites : une antéfixe de Capoue où la déesse aux ailes recoquillées tient les pattes de devant d'un lion dans chacune de ses mains rapprochées ; une statuette du Louvre aux bras et aux ailes brisés comme dans la Niké, aux jambes agencées de même, mais volant vers la droite non vers la gauche du spectateur. Si, dans la statuette comme dans la Niké délienne, l'absence de toute trace du lion me fait douter qu'il ait jamais existé, je puis confirmer le port d'une couronne dans la main tendue sur un monument qui ne semble pas avoir été

Mên dont on sait par des monnaies et des inscriptions qu'il était adoré à Sardes sous le vocable d'Ἀσκηνός ; Manès étant probablement la forme indigène du nom grécisé en Mên, il a pu faciliter la confusion avec Omanès, comme on verra que l'Anaïs indigène a préparé les voies à Anahita.

allégué dans le débat. C'est, comme la Nikê délienne, une antéfixe haute d'environ 0m,40 en terre cuite; tirée des dépôts du Musée de Naples, elle peut provenir de Capoue comme l'antéfixe inédite du British Museum qu'a publiée M. Radet. La déesse dont les ailes recoquillées montent de la ceinture aux épaules, le sein nu comme sur la statuette du Louvre, marche vers la droite du spectateur, la jambe gauche en avant, fortement pliée; de la main gauche elle retrousse légèrement son vêtement; de la droite elle tend une couronne, simple bandelette comme sur le relief de Caeré [1].

Le Musée de Naples contient un autre monument dont l'absence dans *Kybébé* étonne d'autant plus qu'il est la seule représentation certaine de Kybébé [2]. La déesse est assise sur un trône à dossier et à pieds carrés; la couronne ronde à contreforts saillants; la main gauche qui s'appuie sur un tympanum et la main droite qui ne tient rien sont modernes, mais les deux lions qui sont accroupis de chaque côté du trône n'ont rien de suspect. L'inscription apprend que la statue avait été sculptée aux frais [*p(ecunia) s(ua)*] de Virius Marcarianus, *v(ir) c(lariss.)* ou *v(ir) c(onsularis)* :

(sur le marchepied) VIRIVS

(sur la plinthe) MARCARIANVS·V·C DEAM CYBEBEN·PS·

Que ce monument vienne de Sardes même ou, plutôt, d'une chapelle de négociants lydiens établis en Italie, il atteste que, huit siècles au moins après l'époque où fut estampée la brique de Sardes, on avait continué à adorer sous l'aspect de la souveraine des lions, la déesse de la ville que Mélès avait rendue imprenable en promenant autour de ses murs le lion qu'il avait eu de Kybébé [3].

A. J.-Reinach.

1) Simple mention dans la *Guida del Museo Nazionale di Napoli* (Naples, 1908), p. 31, n. 105. Je la décris d'après une note prise en oct. 1909 devant l'original.

2) En marbre blanc, hauteur 0m,98. Publié indépendamment dans le *Museo Borbonico* et dans Clarac, *Musée de Sculpture*, III (1850), p. 7, n. 662 B, pl. 396 E (Clarac-Reinach, 185). Dans la *Guida del Museo Nazionale*, n. 496, Mariani, qui la nomme à tort *Statuetta di Cibele*, indique qu'elle provient de la collection Farnèse. On n'en peut malheureusement rien conclure pour sa provenance. Je croirais volontiers qu'elle vient de Pouzzoles ou de Baïa.

3) D'une courtisane, dit Hérodote, I, 50, par une déformation qu'on rencontre souvent dans les légendes de ce type. (Sur le lion totem en Lydie voir

David George Hogarth. — **The archaic Artemisia** (*Excavations at Ephesus*). 1 vol. de texte in-4°, xii-344 p., 82 fig. et 52 pl. et un album (2 chap. par Cecil Smith, 1 par H. Smith, 1 par Henderson, 1 par Head). — Londres, publ. du British Museum, 1908.

Avant l'arrivée des Ioniens, le temple le plus important d'Éphèse se trouvait à Ortygie où la légende plaçait les couches de Latone (le vallon d'Arvalia sur le flanc N. du Solmissos) ; la déesse s'appelait Létô et son culte était desservi par des vierges qui — sans doute en raison de l'emploi de la double hache dans les fêtes — furent considérées plus tard comme appartenant à la race des Amazones. En plaine, sur des terrains marécageux choisis d'après Pline pour éviter les tremblements de terre, dans un enclos contenant des arbres sacrés — orme ou chêne — se trouvait le sanctuaire primitif dont les restes ne contiennent pas de céramique mycénienne (A). Quand il eut été brûlé par les Cimmériens de Lygdamis (v. 660), Théodoros de Samos éleva le deuxième Artémision (B), bientôt remplacé par un temple à colonnade ionique (C), œuvre de Chersiphron de Knossos et de son fils Métagénès[1] ; détruit probable-

Reinach, *Cultes*, II, 29). Voici encore quelques menues observations. Aux rares textes épigraphiques qui renseignent sur les cultes de Sardes, ajoutez une ostothèque carrée en pierre qui porte : ἐπὶ ἱερέως Παμφίλου Μητρόδωρος Ἀρτεμιδώρου περιράντης (British Museum, Graeco-roman life room, n. 544). Le périrantès était probablement chargé des ablutions sacrées. Le prêtre éponyme était sans doute identique à l'ἱερεὺς Μεγίστου Πολιέως Διὸς (*CIG*, 3461) et à l'ἀργυρέων qui exempte la prêtresse d'Artémis Sardiané du tribut d'Athena (*CIG*, 345, 9). (Peyssonnel, *Voyage à Sardes*, p. 349 voulait y voir le tribut de la virginité). P. 49, n. 5. Le texte de Berose est incompréhensible tel qu'il est reproduit. Il faut lire évidemment καὶ Ἐκβατάνοις καὶ Περσαιπόλει. — P. 58, n. 2, lire : Αὐδοῖς, et comment peut-on (de même, p. 87) qualifier de *vieil-achéen* un type divin figuré sur les gemmes minoennes ? — P. 65, 1. Il est reconnu que la lettre de Darius à Gadatas (*BCH*, XIII, 530) est un faux forgé à l'occasion de l'enquête sur le droit d'asile. — P. 60-65. Dans son aperçu sur la diffusion du culte d'Anaïtis, en Ionie et Lydie, M. R. aurait dû faire état de l'article où M. Cumont l'a montrée, facilitée par la préexistence d'une vieille divinité indigène nommée Anaia (*Rev. arch.*, 1905, I, 25) ; en tout cas on ne saurait dire que la consécration de l'idole d'Anaïtis par Artaxerxès II *prouve* (p. 50) qu'elle avait déjà un sanctuaire.

1) Je ne vois pas pourquoi *M. H.* renonce à tirer parti des textes relatifs à l'incendie par les Cimmériens à cette date sous prétexte qu'Eusèbe le place en

ment lors du siège de Crésus, sa reconstitution, commencée avec le concours de ce roi (D) fut poursuivie pendant 120 ans (env. 550-430) ; c'est le grand temple de marbre avec ses 127 colonnes dont 36 sculptées auquel sont restés attachés les noms de Démétrios et de Paionios d'Éphèse. Après un premier incendie en 395, Hérostrate en consomma la ruine en 356. Le grand temple, qui devait faire l'admiration des écrivains grecs et romains, fut aussitôt commencé par Cheirokratès : Alexandre et ses successeurs contribuèrent à son embellissement.

Si des quatre temples antérieurs, celui de Crésus est seul à avoir laissé assez de pièces d'architecture et de sculpture pour qu'une restauration complète puisse en être tentée, la grande majorité des petits objets trouvés appartiennent, par contre, aux trois premiers temples. Il est même vraisemblable que les plus précieux d'entre eux, et par la matière et par l'âge, sont antérieurs à l'incendie d'Éphèse par les Cimmériens. Seule, une pareille catastrophe explique que, sous la masse des ruines accumulées et dans un lieu en quelque sorte *désécré* par les barbares, on n'ait pas recherché ce véritable trésor d'*ex-voto* ou d'objets de culte en or, argent, bronze, ivoire, faïence, verre, cristal, ambre, etc. Grâce à eux nous pouvons pénétrer pour la première fois dans le saint des saints d'un temple grec dont la fondation peut remonter à la fin du VIIIe s. Laissant de côté les discussions archéologiques que cette magnifique découverte ne manquera pas de susciter, je voudrais extraire ici, de tous les chapitres où les objets sont successivement étudiés suivant la matière dont ils sont faits, tout ce qui peut nous instruire sur la façon

1146, exactement un siècle avant la date qu'il fixe pour la fondation d'Éphèse au temps fabuleux des Amazones. Le siège d'Éphèse par Lygdamis au début du règne d'Ardys II est un fait certain et qui donne, pour la construction du temple qui serait le premier modèle du style ionique, une date qui me paraît cadrer avec tout ce que les récentes découvertes ont appris sur le développement atteint par l'art ionien dès le début du VIIe s. La construction de l'Artémision de Théodoros serait ainsi légèrement antérieure à celle du premier Héraion de Samos dont les colonnes sont manifestement antérieures à celle de cet Artémision. Rhoikos de Samos qui en dirigea la construction et qui était réputé avoir inventé avec Théodoros l'art de couler le bronze est placé par Pline avant l'expulsion des Bacchiades de Corinthe, c'est-à-dire avant 660. Le Théodoros de Samos, fils de Téléklès, qui travailla pour Crésus et pour Darius ne serait pas, comme on le dit généralement, identique au constructeur de l'Artémision ; il serait son petit-fils et l'on doit renoncer à toutes les identifications de ce genre qui avaient pour but de faire descendre au début du VIe s. l'épanouissement de l'art ionien, qui se place, en vérité, un siècle plus tôt.

dont on se figurait, à cette époque, la déesse d'Éphèse et son culte.

La déesse d'Éphèse ne nous était connue jusqu'ici que par des monnaies dont les plus anciennes appartiennent à la fin du II[e] s. av. J.-C., et par des monuments postérieurs. Elle y paraît sous les espèces d'une idole gigantesque, presque xoaniforme, la taille à peine marquée, tout le bas du corps engaîné dans des bandes d'étoffe richement ornées, les bras collés au corps jusqu'au coude, puis s'écartant de part et d'autre à angle droit ; chaque main semble porter un objet, soutenue elle-même par un support au pied duquel se trouve un quadrupède qui semble être un cervidé. Par là, elle conserve son caractère de *Potnia thêrôn* ainsi que par les animaux sculptés sur la gaine : cerfs, taureaux, lions, griffons, abeilles. Sur la poitrine de la déesse s'étagent deux ou trois rangées de mamelles ; sur son cou, tombent de lourds colliers ; sur sa tête s'élève un haut *polos*, parfois turriforme ou naophore, d'où descend un long voile. De cette déesse *multimammia*, qui passe pour le type même de l'Artémis d'Éphèse, aucun spécimen n'a été trouvé dans les temples archaïques. On peut classer comme suit les figurines d'or, d'argent, de bronze ou d'ivoire qu'on y a recueillies.

I. *Déesse nue debout sans attributs.*

1. Jambes serrées, cheveux tombant en tresses, une main sous chaque sein (XXIV, 2 *a*).

2. Jambes écartées, cheveux tombant en masses, moignons de bras (p. 200, peut-être était-elle assise sur un trône).

II. *Déesse drapée debout sans attributs.*

1. Jambes serrées, bras allongés le long du corps, vêtement indiqué par quelques plis (XI, 11 ; XIV, XVI, 1-2).

2. Même type avec voile sur la tête (IV[a], 4, 6 ; XXIV, 3-5).

3. Même type avec résille autour des cheveux (XXIV, 9).

4. Jambes serrées, bras détachés du corps, mains aux hanches, taille accentuée (XX, 5).

5. Jambes serrées, voile, tresses, bras écartés, mains ramenées sur le ventre (fig. 34-6).

III. *Déesse drapée debout avec attributs.*

a) *non animaux.*

1. Lyre en écaille de tortue (III, 15 ; IV, 25.

Cf. l'Artémis Χελῦτις de Sparte et l'Artémis de Mégare tenant le plectre (Farnell, *Cults*, 536), et la *chiliastys* éphésienne des Χελώνειοι.

2. Fuseau (XXV, 1 ; bracelet au poignet, collier au cou, couronne sur la tête).

Cf. L'Athêna Erganê d'Endoios à Erythrées avec fuseau dans chaque main.

(à Éphèse la main droite pend avec son fuseau, la gauche est ramenée entre les seins).

b) *Attributs non animaux et animaux.*

Oinochoé dans la droite, patère dans la gauche; sur la tête une longue tige arrondie au haut de laquelle un épervier est posé sur une boule (pl. XXII; la robe se divise en *peplos* et *ampechonion* et est ornée de dessins; les cheveux formant deux bandeaux, descendent dans le dos, sauf deux tresses qui tombent sur chaque épaule, ces tresses partent d'une boucle ronde ou fermoir qui est sans doute la τέττιξ des Ioniennes[1].

c) *Animaux.*

Petite déesse entre deux lions debout qui tournent vers elle leur gueule ouverte (VII, 10; VIII, 4).

IV. *Déesse drapée debout et ailée.*

1. Grande déesse aux ailes recoquillées tenant :
1) Deux lions par la queue (XXVI, 6[1]);
2) Deux cygnes (?) par le cou (?) (XXVII, 8 a).

V. *Déesse drapée assise.*

1. Deux mains sur les genoux (IV, 15).
2. Une main sur un genou, l'autre à la poitrine (fig. 90; temple D).
3. Un enfant nu tenu des deux mains sur les genoux, sa tête contre la poitrine (fig. 91-2, temple D).

L'absence du type de la *multimammia* oblige à considérer ce type comme d'invention relativement récente. Attirer l'attention sur la fécondité en en développant les attributs est un très vieux procédé auquel se rapporte le type des déesses nues, les mains sous les seins, dont l'on a des représentants à Éphèse. Mais multiplier ces attributs contrairement à la nature ne paraît guère une idée primitive; à l'origine du type, il faut peut-être voir une confusion, facile à faire sur des figurines en argile, entre les grains du lourd collier qui retombe en plusieurs rangs sur la poitrine de la déesse et les seins au-dessous desquels il s'étage.

1) Remarquons qu'une survivance de ce type se montre dans l'Artémis du Musée du Capitole, réplique sans doute de la statue de culte d'Éphèse (Amelung, *Jahreshefte*, 1903, p. 174). Sur les deux bras tendus en avant un petit lion se dresse. Sur la draperie qui engaine ses jambes les animaux suivants sont ciselés en allant de haut en bas : trois cerfs, trois griffons, trois lions ailés, deux lions, deux taureaux. Sur les côtés de la gaine, sous une déesse ailée — autre survivance — une abeille alterne avec une fleur.

Les figures de ce genre sont particulièrement fréquentes dans l'art chypriote et la *multimammia* est plutôt d'origine orientale que d'invention grecque ; la décoration savante de la tunique qui engaine la déesse des seins aux pieds ne permet guère de faire remonter la création du type au delà du temps d'Alexandre. C'est sans doute dans le temple hellénistique qu'elle apparut pour la première fois. Quoi que M. Radet en ait dit dans sa *Kybébé*, le type de la déesse, ailée ou non, entre deux animaux — ici lions ou cygnes — me paraît influencé bien moins par l'Orient assyro-chaldéen que par les traditions égéennes. A l'art ionien primitif reste ainsi la déesse sévèrement drapée, soit assise, soit debout. D'après diverses analogies, le fétiche originel des colons ioniens — le *xoanon* en bois d'orme ou de chêne tombé du ciel — appartiendrait plutôt au type assis[1].

Pour expliquer la diversité des figurations de la déesse rencontrées dans le premier Artémision, il ne faut, d'ailleurs, jamais perdre de vue deux considérations :

1° L'impossibilité d'assurer que telle figure drapée comme les Ioniennes ἑλκεσιπέπλοι, assise ou debout, ne représente pas plutôt une prêtresse que la déesse. On sait qu'on a fini par admettre que la plupart des *Korai* trouvées dans le vieux temple d'Athéna sur l'Acropole représentaient la prêtresse sortant de charge et non la divinité. Leur vêtement rappelle celui des figurines éphésiennes à patère et à oinochoé (type III *b*) ; ce sont des attributs sacerdotaux, et la perche surmontée d'un épervier qui est placée sur leur tête a pu être portée par les prêtresses d'une déesse-épervier dans ses fêtes. Une autre raison pour y voir une prêtresse est fournie par l'ivoire de mêmes dimensions qui représente probablement un prêtre-eunuque (XXXIV, 10-11). Vêtu d'une longue robe semée de *swastikas* et de losanges quadrillés, à peine serrée par une large ceinture, il porte sur la tête une sorte de *polos* qui rappelle la haute coiffure des prêtres orthodoxes et tient de ses deux mains une longue chaîne, sans doute insigne de sa fonction. La mollesse des traits qui fait hésiter sur le sexe, et la comparaison avec des statues d'archigalles portant la même chaîne ont amené les savants anglais à reconnaître en lui le *Mégabyzos*, le pontife eunuque de l'Artémis d'Éphèse. Mais je ne vois point en quoi son nom « indique une

1) Cf. Frickenhaus, *Ath. Mitt.*, 1908, 17-32. Ajoutez comme prototype peut-être des monuments ioniens archaïques qu'il cite la Rhéa assise du temple de Prinia en Crète qui peut remonter au début du VII[e] siècle, si sévèrement drapée elle aussi, coiffée du polos, flanquée par des lionnes.

origine orientale » (p. 173), car rien n'oblige à voir dans ce nom, avec Guhl, le sanscrit *mahâbâhu* (*longimanus*, d'où *in manu habens*, *dominus*). *Méga* peut être rapproché du mot grec identique et *byzos* se retrouve dans l'onomastique traco-phrygienne (Arabyza, Bizyé, Deodizos, etc.). Quant au style de la statue, il rappelle la statuaire contemporaine de la Crète et du Péloponnèse (cf. Collignon, *Rev. arch.*, 1908, I, 153) ;

2° La diversité des cultes qui, dès le VIIe siècle, se sont fondus pour former celui de l'Artémis d'Éphèse. Cette diversité deviendra plus manifeste encore si nous passons en revue tous les objets afférents au culte qui ont été recueillis avec les figurines de la déesse ou de ses prêtres ;

1) *Oiseaux* [1] à ailes fermées (IV, 8; 36; VI, 62; XI, 2-9; XV, 14-16 ; XXV, 1 (sur un pilier), 2-9; XLIII, 1-6); ou à ailes éployées (IV, 16, 21-4 ; VII, 19, 20, 27, 28 ; X, 48-1 ; XI, 10; XXVII, 1). Que cet oiseau soit objet de culte, on ne saurait en douter quand on le voit, les ailes fermées, dressé au sommet de la poutre haute que la prêtresse ou que la déesse qui la porte, fixe sur sa tête. L'oiseau sur la colonne est un élément bien connu des cultes égéens et l'on sait qu'en Cappadoce (Chantre, *Mission en Cappadoce*, pl. 24) et en Commagène (Humann et Puchstein, *Reisen in Nord Syrien*, pl. 17) il a longtemps persisté; dans ces deux exemples il semble s'agir d'éperviers et c'est certainement cet oiseau qui se trouve au sommet des deux colonnes qui encadrent l'entrée du temple de Nemroud-Dagh ; à Gordion, Koerte (*Gordion*, p. 117) a exhumé la tête d'un oiseau qui ressemble à ceux d'Éphèse ; enfin une statue de la tombe Polledrara tient dans une main un faucon et présente au haut de la tête un trou qui a pu contenir un perchoir semblable à celui d'Éphèse (Micali, VI), et un faucon se trouve ciselé parmi ces ivoires de Kamiros où l'on retrouve aussi la déesse-abeille d'Éphèse. On pouvait croire jusqu'ici que, dans le monde grec, la colonne s'était anthropomorphisée dès l'époque mycénienne et que l'animal qui la surmontait était devenu l'attribut de la divinité issue de la colonne ; déjà, dans la 3e tombe de Mycènes, un pendant en or montre une colombe posée sur la tête d'une déesse nue [2]. On voit maintenant que, jusqu'en plein VIe siècle — l'art si

1) Peut-être doit-on reconnaître un épervier plutôt qu'un aigle dans l'oiseau en or de Troie (Perrot, VI, 523); mais ce sont bien deux aigles affrontés qu'ont fourni, à Mycènes, la 1re tombe à coupole et la 3e tombe de l'Acropole (Schliemann, *Mycènes*, fig. 480 et 274) prototypes de ceux de Iasili-Kaïa et d'Euyuk.

2) Le professeur Sayce m'assure que la *Niobé* du Sipyle porte une plume d'oiseau sur la tête. On sait que, d'après ce savant, « déesse » serait désigné par un oiseau dans les hiéroglyphes hétéens.

perfectionné de ces statuettes permet de descendre jusque là — on continuait à adorer à Éphèse l'oiseau sacré sur son pilier. Par une première étape de l'anthropomorphisation le bas de la poutre prenait forme humaine. Nos figurines, on l'a vu, représentent plutôt des prêtresses que la déesse et l'on comprend qu'elles se firent représenter à l'image de la déesse, portant ainsi l'oiseau sacré. L'identification de cet oiseau est d'autant plus difficile qu'aucune mention d'oiseau sacré n'apparaît dans les textes qui parlent des cultes d'Éphèse. Il présente les mêmes caractères que l'oiseau dont de nombreuses représentations ont été trouvées à Sparte dans les couches profondes du temple d'Artémis Orthia ; mais, là aussi, la tradition littéraire n'a pas gardé le souvenir d'un oiseau sacré (il semble aussi que ce soit le même oiseau qu'on ait voulu représenter juché sur la tête de la déesse ailée thérophore du vase de Graeckwyl, Radet, *Kybébé*, p. 29). Pourtant toute son apparence, surtout le bec fortement recourbé, amène à y reconnaître un faucon ou épervier. Les savants anglais ne s'y sont pas trompés, mais ils ne paraissent pas avoir remarqué la confirmation que leur apportait la fig. X, 1 : le faucon est juché sur un poing fermé. Or, il semble que, dans l'antiquité, la Thrace ait été reconnue comme la patrie de la fauconnerie. Ce serait donc aux Thraco-Phrygiens que serait dû cet élément du culte à Éphèse comme en Lydie et en Cappadoce. La mythologie grecque connaît une seule divinité dont le nom permet de la considérer comme ayant commencé par être une épervière sacrée. C'est Kirké (cf. κίρκος, faucon tournoyeur) que l'Odyssée montre, en Tyrrhénie, vivant au milieu des lions et des loups qu'elle a charmés à la façon d'une *Potnia Thérôn*. Qu'il faille ou non rapprocher son nom de celui des *Kerkôpes*, magiciens comme elle (l'un d'eux s'appelle Kandôlos et Hèraklès en aurait fait présent à Omphale), on voit en Lydie, au début du VIIe siècle, à l'Héraklide Kandaulès, le lion « égorgeur de chiens », succéder Gygès « l'orfraie », fondateur de la dynastie des Mermnades, les « rois-faucons » (cf. μέρμνες dans Hésychius et dans Elien, *N. A.*, XII, 4). N'est-il pas naturel que le culte de la déesse-épervière se soit développé sous leur règne ? En tout cas, en tant que « souveraine des animaux » elle doit être rapprochée de la déesse qui paraît avec les ailes recoquillées tenant de chaque main un volatile au long col sur un cachet d'ivoire (XXVII, 6). Hogarth pense à des grues ; Radet (*Kybébé*, 1909, p. 7) à des cygnes. A l'appui de la première hypothèse on pourrait invoquer la danse de la grue (γέρανος) qu'on continue à danser en Crète comme au temps d'Ariane et qui était donnée à Délos peut-être en l'honneur d'Artémis,

en tout cas par des jeunes filles qu'on nommait « les grues » (cf. Crönert, *Jahreshefte*, 1908, *Beibl.*, 188); à l'appui de la deuxième, les légendes de Kyréné et de Léda qui impliquent l'existence, à l'époque égéenne, d'une déesse-cygne.

2) *Abeilles* à ailes fermées, en ronde-bosse avec anneaux de suspension (III, 5 ; IV, 32-3) ou stylisées de manière à former des disques et plaquettes d'or (IV, 26; VIII, 6, 13). — Type monétaire. — J'ai déjà rappelé dans cette *Revue* (1909, II) ce qu'on savait de l'existence à Éphèse d'une déesse-abeille, ayant des abeilles, *mélissai*, pour prêtresses et des bourdons, *essènes*, pour prêtres ; le chef du collège des ἐσσῆνες semble avoir joué le rôle pontifical de l'archonte-roi à Athènes.

3) *Cigale* à ailes fermées comme broche (III, 3). Type monétaire.

4) *Mouche* comme pendant (III, 1 ; VII, 45).

5) *Serpent* d'or (VII, 16). Peut-être la déesse du cachet d'ivoire (XXVII, 6) tient-elle un serpent en même temps qu'un volatile, ce qui ferait penser à la déesse aux serpents et aux colombes de Knossos et de Palaikastro en Crète.

6) *Cerf* (ou ibex) accroupi (XXI, 5 ; XXIII, 3). Type monétaire à la biche). La petite base sur laquelle il est placé et les rosaces gravées l'une au poitrail l'autre au flanc rappellent le griffon à plumes de coq de Knossos (cf. ma description *J. des Savants*, 1909, 464). Pour le cerf attribut d'Artémis il suffit de rappeler l'Artémis aux bouquetins de l'art archaïque, l'Artémis à la biche de l'art classique.

7) *Coq*. Sur les monnaies qui sont frappées à son type, voir ma note dans *L'Anthropologie*, 1910.

8) *Lion* (VIII, 1 ; XXIII, 3 ; XXV, 12). Cf. la déesse ailée tenant un lion de chaque main et toutes les légendes où le lion paraît comme *totem* lydien.

9) *Lion ailé* (VIII, 3, 7) ; pilier à tête de lion (VII, 29 ; IX, 1).

10) *Sphinx* (III, 6 ; VIII, 2 ; XXI, 4 ; XXIII, 1) et *Sirène* (XXVI, 4).

11) *Griffon* (XVI, 4 ; XXVII, 3). Lion, cerf, griffon, sphinx et sirène reparaissent sculptés sur la robe de l'Artémis *multimammia*.

12) *Cheval* (XXVI, 9, 10). Type monétaire. Cf. les légendes des Amazones conduites à Éphèse par Hippô.

13) *Taureau*. Une corne votive en or (VII, 51) est le seul indice qui permette de penser que l'Artémis Tauropolos, dont Éphèse se vantait de posséder le *xoanon*, comportait le culte du taureau.

14) *Bélier* accroupi (XXVI, 1, 5).

15) *Sanglier* accroupi (XXI, 3). Cf. le sanglier tué par Androklos, le

fondateur d'Éphèse, à l'endroit où s'élève le sanctuaire d'Athéna et celui qui tue Atys Adrastos, apparemment *totem* d'une tribu lydienne.

16) *Tête de cygne* (ou de canard, XXV, 10, 11). Voir les cygnes que la déesse tient sur le cachet XXVII, 6.

17) *Crapaud* (IV, 17). Amulette ?

18) *Bipenne* (en or, V, 34 ; 2 en ivoire p. 170 ; comme ornements de bijouterie, VI, 29 : VII, 37 ; X, 38, 46, 47). La bipenne était l'arme des Amazones qui dansaient en armes autour de l'idole d'Artémis apportée par elle à Éphèse ; celle qu'Hèraklès aurait enlevée à Antiope pour la donner à Omphale serait devenue l'insigne des rois de Lydie. Son culte est bien connu tant en Carie qu'en Crète. Outre la légende des Amazones, l'Artémis des monnaies de Laodicée de Syrie et une statue de Knossos où un personnage féminin en est armé (*Annual*, VIII, p. 101) montrent qu'elle pouvait être l'attribut de déesses autant que de dieux. Il est possible d'ailleurs qu'à Éphèse la bipenne ait été maniée par les Kourètes dans les danses armées qui commémoraient celles qu avaient dérobé Artémis et Apollon à la jalousie de Héra.

19) *Pointes de flèche* (2 en bronze, XVI, 6). Les Amazones portent l'arc avec la bipenne et il reste l'arme par excellence d'Artémis. L'arc et le carquois paraissent sur les monnaies d'Éphèse.

20) *Croissant* (en pendants, VII, 1, 2, 3, 6 ; appliqués, IX, 53-4). Ce n'est pas seulement l'Artémis-Sélénè des Grecs, le Mèn des Phrygiens qu'il rappelle ; en dents d'animaux (surtout défenses de sanglier) appariées, il forme une des plus anciennes amulettes (Cf. Ridgeway, *Journ. Anthr. Inst.*, 1909, 241).

21) *Ex-voto de guérison* (VII, 21, jambe et pied ; XLII, 10, pied gauche ; VII, 35-6, 40-2, 44, 47, yeux ; 48, oreilles).

22) *Astragales* (XXXVII). Des monnaies montrent, devant l'Artémis d'Éphèse comme devant la Héra de Samos et l'Artémis persique de Hypaipa, l'Athèna de Selgè, des joueurs de dés, évidemment un mode de divination plutôt qu'un simple jeu.

23) *Fusaïoles* (XLIV, et fig. 42). Comme celles d'Hissarlik ; servant à la divination comme les astragales ?

24) *Coquillages* imités en faïence (fig. 41). Même usage.

25) *Ciste* mystique (imitée comme boutons d'aiguilles en or, V, 39, 41). Sur les monnaies.

26) *Roue de char* (ivoire, XXVII, 2). Comme Cybèle, la déesse semblable d'Éphèse a pu être représentée en char traînée par des lions.

La roue a huit rayons comme celles du char mésopotamien, tandis que le char syro-égéen en a quatre.

Cette diversité d'attributs n'a guère lieu de surprendre si l'on songe à la multiplicité des éléments ethniques qui ont constitué le peuple éphésien. A nous borner à la tradition, trois groupes se distinguent : autochtones réfugiés avec des Amazones autour du temple primitif; puis Lélèges, Lydiens et Cariens ; enfin les Ioniens qui comprennent avec des Achéens, des Dryopes et des Athéniens de Grèce, des colons de Téos, de Kolophon, de Karéné[1]. Chacun de ces éléments de la population a apporté son dieu avec ses attributs dont la fusion ne semble pas encore achevée au VIIe siècle. Les découvertes de l'Artémision archaïque permettent ainsi de renverser les termes de la théorie généralement admise sur l'évolution des types divins. Loin d'être simples et nus à l'origine pour se compliquer par les additions de chaque époque, ils commencent par juxtaposer toutes les variétés apportées par chaque élément ethnique. Par fusion ou par élimination, ces variétés tendent à se réduire et à se simplifier. Quand le génie d'un Phidias a groupé autour d'Athéna serpent, bouclier, gorgoneion, sphinx et Niké pour en faire un chef-d'œuvre impérissable, c'est son groupement qui fait loi et tous les types divergents ne tardent pas à disparaître. Il en fut sans doute de même à Éphèse quand un artiste inconnu de l'époque hellénistique eût créé le type resté classique sous le nom d'Artémis d'Éphèse.

Pour les différents éléments qui ont agi sur son type, on a vu que nous ne pouvions encore déterminer exactement leur origine respective. Mais on doit dès maintenant remarquer combien, dans toutes les branches de la technique, le travail de l'or et de l'ivoire surtout[2], les traditions de l'art

1) Sur cette colonisation d'Ephèse, voir les *Ephesiaca* de Radet et mes observations dans mon c. r., *Rev. d. Et. grecques*, 1910, n° 1).

2) Cet étonnant travail de l'ivoire teinté dont Ephèse a donné de si beaux exemples était moins une création ionienne qu'une tradition mycénienne transmise par « ces femmes de Méonie ou de Carie qui teintent l'ivoire de pourpre » dont parle l'Iliade, IV, 141. Dans les intéressantes conférences où M. Hogarth a développé ses idées sur l'origine de l'art ionien (*Ionia and the East*, Oxford, 1909), il admet que les ivoires de Nimroud sont le modèle de ceux d'Ephèse comme les pièces d'orfèvrerie éphésienne imiteraient celles de Gordium et de Tralles. En rendant compte de son ouvrage dans la *Rev. d. Et. grecques*, 1910, j'ai remarqué qu'on ne pourrait donner raison à M. H. que s'il était démontré que les ivoires rapportés par Layard appartenaient à la période de construction des palais de Nimroud (IXe s.). Mais il y aurait alors au moins cent cinquante ans entre les pièces de Nimroud et celles d'Ephèse, tandis que leur

égéen se perpétuent. Éphèse montre pour l'Ionie, comme les trésors contemporains d'Enkomi et de Kamiros l'ont attesté pour Chypre et pour Rhodes, que ces traditions n'y ont pas été interrompues, mais bien enrichies d'éléments nouveaux, par l'invasion dorienne et son art géométrique. A ces influences venues du Nord (elles se traduisent notamment dans les fibules dont l'une est ornée de perles d'ambre et dans les fibules à double spirale où à lunettes en os ou ivoire semblables à celles des nécropoles bosniaques, des couches du VIIIe siècle au temple d'Orthia à Sparte et de la grotte du Dikté) s'ajoutent les influences de l'Égypte. Bien qu'Éphèse ne soit pas mentionnée parmi les cités qui ont pris part, vers 650, à la fondation de Naukratis, l'existence de relations commerciales entre les deux villes est rendue certaine par la découverte à Éphèse de tessons naukratites et c'est par l'entremise de villes ioniennes comme Éphèse que s'explique l'apparition à Nimroud, dans le palais assyrien du VIIe siècle, des ivoires rapportés par Layard du British Museum et publiés pour la première fois intégralement par Hogarth (pl. XXVIII-XXIX) ; ici une femme nue d'un type très fréquent à Naukratis porte une perruque à l'égyptienne et est surmontée par un disque ailé ; là une tête s'orne d'un diadème et de colliers comme les figurines de Chypre, mais ses cheveux tombent en avant de l'oreille en deux tresses imitées de cette coiffure hathorique dont s'inspirent déjà les sphinx d'Euyuk ; ailleurs, l'on voit une déesse à la même coiffure soulever par la queue deux lionceaux comme les « dompteuses » ioniennes ou encore deux griffons et une tête de taureau traités avec tout l'amour du mouvement de l'art égéen. Par cette influence d'une Ionie qui a conservé le meilleur des traditions égéennes et, plus particulièrement, par un admirable lion en ivoire teinté d'Éphèse (XXI, 3), ne s'explique pas seulement la fameuse lionne mourante du palais de Sardanapale à Kujundschik ; M. S. Reinach a déjà indiqué ici (LVIII, 327) que le *mégabyzos* et le lion bondissant la tête retournée et la gueule ouverte (XXI, 2 et 3) présentaient des caractères très voisins de l'art bouddhique ancien. Un peu avant le bouddhisme, vers le milieu du

comparaison donne l'impression qu'elles sont presque contemporaines. Cette impression peut trouver une base historique si l'on reporte les noms à la période de reconstruction de Nimroud. Sargon qui en est le principal auteur a régné de 722 à 702. Or les objets d'orfèvrerie d'Éphèse montrent une analogie étroite avec ceux de Kamiros, de Rhodes et de la tombe Polledrara de Vulci. Comme cette tombe contient un scarabée de Psammétique I, monté sur le trône vers 660, date de l'incendie par les Cimmériens de l'Artémision qui contenait ces ivoires, ceux-ci sont au moins contemporains de ceux de Nimroud.

vii[e] siècle, commençait à fleurir le jaïnisme dont les saints nus, les bras collés au corps, rappellent trop vivement les « Apollons archaïques » pour que quelque statue de ce type exportée par les *Yavanas* — on sait que les Indiens continuèrent à désigner les Grecs sous ce nom transcription d'Ioniens — ou enlevée à leurs villes par Cyrus, ne leur ait pas servi de modèle. On voit quelle lumière nouvelle les belles découvertes de l'Artémision d'Éphèse projettent sur la formation et la diffusion des types religieux de l'Ionie.

A. J.-Reinach.

Arthur Drews. — **Die Christusmythe**. — Iéna, Diederichs, 1909, in-8°, 190 p.

Il y a deux thèses dans le livre de M. A. Drews. L'une n'était plus à prouver. L'autre reste à établir.

On le savait déjà : le fait chrétien ne se présente pas avec un caractère de transcendance qui l'isole des autres phénomènes religieux. Jésus lui-même n'est pas une personnalité « unique », si ce n'est au sens où toutes les personnalités sont uniques. Son originalité n'est pas de nature à le faire proclamer extra-humain. Rien n'oblige à reconnaître en lui, en son caractère, en ses maximes un idéal tellement indiscutable, tellement éternel que l'humanité n'ait jamais qu'à prendre Jésus pour guide, comme si, en dehors des principes qu'il est censé incarner, il n'y avait pas place pour des conceptions de la vie qui seraient peut-être tout aussi nobles et s'harmoniseraient mieux avec la mentalité des générations présentes ou à venir. Pourquoi ne pourrait-on jamais dépasser Jésus? Pourquoi devrait-on toujours dresser comme lui la table des valeurs? M. A. D. s'inscrit en faux contre des prétentions aussi arbitraires. Du simple point de vue de l'historien je ne puis assurément qu'applaudir à son courageux bon sens. On ne saurait plus parler d'un idéal immuable à une humanité dont les conditions de vie et de pensée évoluent toujours.

Si je ne puis suivre M. D. jusqu'au bout, ce n'est donc pas que je sois préoccupé de sauver quelque chose de Jésus, pour sauver, en même temps, certains principes supérieurs que j'aurais préalablement identifiés à sa personne. C'est simplement que je ne crois pas historiquement démontrée, ni démontrable, ni probable, ni spécieuse même la thèse d'après laquelle Jésus n'aurait pas existé. Pour l'auteur, au contraire, cette thèse aurait déjà cessé d'être paradoxale. Nul théologien

ne s'y décidant, M. D. s'est imposé, nous dit-il, la tâche ingrate de rassembler, une bonne fois, toutes les raisons qui militent en faveur de cette négation.

L'expérience était intéressante à tenter. On peut la juger décisive, mais non pas dans le sens que souhaiterait l'auteur. On n'a pas encore établi, malgré les efforts de M. W.-B. Smith, le culte d'une divinité préchrétienne qu'on aurait adorée sous le nom de Jésus. Rien ne prouve que l'hymne gnostique à Jésus, conservé dans les Philosophoumena (v. 11), soit antérieur au second siècle de notre ère. Quelle que soit l'origine de la secte des Nazaréens, il n'y a pas de bonnes raisons pour contester, malgré le témoignage, sur ce point assez peu suspect, des Synoptiques, l'existence d'une localité de Nazareth, en Palestine, au Ier siècle.

Rien ne servirait de nier que maint héros soit un dieu déclassé. Ne faut-il pas l'admettre pour Agamemnon, Clytemnestre, Iphigénie, Achille..., et probablement aussi, chez les Juifs, pour certains de leurs patriarches, Isaac, Jacob, Joseph, par exemple? Ce n'est donc pas *a priori* que je me refuse à voir en Jésus une divinité préchrétienne, pourvue, sur le tard, d'une légende humaine. Le caractère mythique et divin, que M. D. suppose être primitif dans la figure de Jésus, n'apparaît pas dans les documents les plus anciens. Plus nous remontons le courant de la tradition évangélique, plus nous trouvons Jésus humain; plus nous descendons bas dans le temps, plus nous le voyons, au contraire, aller du côté de l'apothéose. Le Verbe de Jean est tout à fait un dieu. On n'en peut dire autant du Christ de Matthieu ou de Luc, ni surtout du prophète galiléen que certains passages de Marc nous permettent d'entrevoir. Paul, il est vrai, écrivit avant Marc et son Jésus était déjà plus divin que celui des Synoptiques. Mais les documents pauliniens, œuvre de théologie souvent abstraite, ne peuvent être mis sur le même rang que les récits évangéliques. Chronologiquement antérieures aux évangiles, les épîtres de Paul n'en correspondent pas moins à une systématisation plus avancée de la pensée chrétienne. Au reste, si peu d'intérêt que porte saint Paul au Jésus de l'histoire, il est visible qu'il le suppose. Le début du ch. xv de la première lettre aux Corinthiens, par exemple, n'a plus de sens si Paul n'y attribue les apparitions posthumes dont il est question en cet endroit, à une personnalité parfaitement définie, qui a vécu d'une vie corporelle et subi la mort.

Il est indiscutable que le caractère concret d'une narration n'est pas une garantie de vérité, et que l'Oriental peu instruit est généralement incapable de rapporter avec exactitude ce qu'il a vu ou entendu. Mais

l'incertitude qui plane sur presque tous les détails de la tradition évangélique, ne peut être étendue, en bonne méthode, à l'existence même de l'artisan, fils de Joseph et de Marie, frère de Jacques et de José, de Jude et de Simon, qui prêcha en Galilée l'imminence d'un coup de théâtre et de justice divins, et fut exécuté à Jérusalem par ordre du procurateur romain Ponce Pilate.

Les fêtes des Saturnales et plus nettement encore celles des Zacées se rattachent au culte très répandu d'un dieu qui meurt et ressuscite. Mais les légendes et les rites concernant Osiris ou Melqart, Attis, Adonis ou Dionysos, expliquent plutôt la diffusion que la formation de la croyance à la mort et à la résurrection du prédicateur galiléen. Il ne faut pas avoir deux poids et deux mesures. Pourquoi ne pas se rendre à l'évidence de l'existence de Jésus, qui résulte des textes les moins sophistiqués des Actes, des Synoptiques, des épîtres pauliniennes authentiques, et, d'autre part, montrer une critique si débonnaire, ou plutôt une absence de critique si déconcertante, dès qu'il s'agit d'établir des liens de dépendance entre le Jésus des livres chrétiens et le dieu Agni des Védas? Dériver la trinité chrétienne de la trinité védique, identifier le « Fils de l'homme » à Agni, expliquer que Jésus soit dit fils de charpentier parce que le père d'Agni est l'artisan qui aiguise la hache, retrouver une plus vieille expression « *Agni Deus* », derrière la formule de la liturgie latine *Agnus Dei*, ce sont là purs jeux d'esprit. Il suffira de les signaler à l'appréciation peut-être sévère du lecteur. Ils n'étonneront malheureusement pas d'un auteur qui voit dans l'apôtre Pierre une personnalité mythique, double de la divinité mythique Jésus, et identifiable à Mithra, le dieu du rocher, — dans la délivrance miraculeuse de Pierre, narrée au livre des Actes, XII, 6-17, un doublet de la résurrection de Jésus, — le soleil Hélios dans le prophète Elie, et, dans le personnage mythique de Moïse, un dieu lunaire, avec référence au sanscrit *mâs*, *mâsa*, lune.

Il est regrettable que l'auteur ne se soit pas interdit des rapprochements aussi faciles. Ils risqueraient de jeter le discrédit, non seulement sur une thèse désespérée, — ce ne serait que demi mal, — mais sur un livre, aussi, qui demeure intéressant, qui témoigne, dans ses meilleures parties, d'une certaine aptitude à la systématisation philosophique, et qui trahit, presque en toutes ses pages, la sincérité d'une âme courageuse. Que n'allie-t-on, seulement, à tant de qualités, un peu plus de prudence d'esprit?

F. Nicolardot.

J. TIXERONT. — **Histoire des Dogmes**, t. II. De saint Athanase à saint Augustin. — Paris, Gabalda, 1909, in-12, IV-594, 3 fr. 50.

Le présent volume fait suite à la Théologie anténicéenne du même auteur, qui en est à sa 5e édition. La méthode d'exposition se trouve ici modifiée. Étudier successivement la doctrine de chacun des Pères, c'eût été morceler la matière et fatiguer le lecteur. L'auteur a mieux aimé retracer, dans de larges tableaux, l'état de la théologie grecque puis de la théologie latine au IVe siècle. Les chapitres intermédiaires sont consacrés à l'histoire des grandes hérésies d'Orient et d'Occident. A raison de son importance exceptionnelle, la théologie de saint Augustin fait l'objet d'une étude hors cadre qui occupe, à elle seule, presque tout le dernier tiers du volume. Une table analytique facilite les recherches.

Ce travail est le fruit d'une érudition très vaste, minutieuse et consciencieuse. La vue des ensembles n'y est point masquée par l'abondance des détails. Dans les séminaires auxquels il est destiné, un tel manuel ne pourra manquer d'être véritablement utile. Il est conçu dans un esprit d'historique impartialité. L'auteur ne prétend pas sauver à tout prix l'orthodoxie de tous les Pères sur toutes les questions. Il n'a garde de dissimuler, par exemple, que saint Basile, Didyme et l'Égyptien Macaire attribuaient aux anges un corps plus ou moins subtil, que saint Grégoire de Nysse admettait la restauration finale, dans le bien et le bonheur, de tous les démons et damnés, que saint Cyrille de Jérusalem inclinait à considérer les peines de l'enfer comme susceptibles d'adoucissement, que saint Cyprien ne croyait pas à l'administration valide des sacrements, fût-ce du baptême, en dehors de l'Église principale, que saint Jérôme enfin reconnaissait, notamment pour ce qui touche à la date du jugement, la réalité d'une ignorance humaine en Jésus. Saint Jean Chrysostôme a nié que les anges ou les élus vissent proprement l'essence divine, « car la nature tout entière, comment pourrait-elle voir l'incréé? » (in Joan., XV, 1. 2). Du point de vue orthodoxe, c'est là une erreur assez grave puisqu'elle porte sur la fin même de tout l'ordre surnaturel. M. T. la signale franchement.

Ce n'est pas à dire qu'il donne toujours une appréciation aussi exacte de la pensée des Docteurs. Pour ne pas quitter Chrysostôme, l'auteur reconnaît, sans aucun doute, qu'il ne se fait pas du péché d'origine une idée aussi « complète » ni aussi « précise » que celle des Latins vers la même époque. Mais c'est encore là trop peu dire. Après avoir cité les textes les plus défavorables à l'orthodoxie, sur ce point, de l'illustre

évêque de Constantinople, M. T. ajoute : « ... d'autre part, cependant » ce Père « établit un parallèle entre Adam et Jésus-Christ, et paraît ailleurs nous identifier avec Adam transgresseur » (p. 143). Le lecteur n'a sous les yeux que les références des derniers textes visés. Or, le parallèle oppose simplement les effets désastreux de la première faute au salut apporté par le Christ ; il n'y est nullement question d'une transmission du péché. Quant à l'identification plus ou moins oratoire de l'humanité entière avec Adam transgresseur (*in Joan.*, xxxvi, 2), chacun jugera de sa portée : *Ἔδωκεν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ὁ Θεὸς ἐλεύθερον φροντίδων βίον... ἐξεπέσομεν τοῦ παραδείσου.*

On objectait à saint Augustin que sa théorie sur la prédestination pouvait mener à l'inertie. « A cela, écrit M. Tixeront (p. 511), l'évêque d'Hippone répondait que la prédestination ne devait, pas plus que la prescience divine, nous conduire à l'indifférence, puisque, dans les deux cas, notre liberté est respectée et nous sommes dans l'ignorance des desseins de Dieu sur nous ». Cette affirmation que notre liberté est respectée est loin de ressortir nettement du passage auquel M. T. se réfère (*De dono perseverantiae*, 38, 40-42). La réponse d'Augustin pourrait plus exactement être résumée ainsi : la crainte que la doctrine sur la prédestination engendre l'apathie ne doit point être un obstacle à la confession de la vérité ; d'ailleurs rien ne saurait amener à se perdre ceux qui sont prédestinés à être sauvés. On sent la différence de ton.

L'auteur se prononce trop catégoriquement sur la pensée d'Augustin touchant la présence réelle du Christ dans le pain et le vin consacrés : « Deux points de la doctrine eucharistique de saint Augustin établissent... péremptoirement son réalisme. C'est... que les méchants... reçoivent effectivement le corps et le sang de J.-C., ensuite que... l'eucharistie est nécessaire... aux petits enfants » (p. 417). Or sur le premier de ces points Augustin fait simplement écho à l'enseignement de Paul, ce qui laisse la question subsister entière ; le second prouve seulement la valeur sacramentelle attribuée par lui à l'eucharistie, non la nature exacte de son contenu. Après les explications données par Augustin, là où il traite *ex professo* du chapitre vi de saint Jean, il est bien difficile de penser qu'il admettait « la présence réelle ». Il faut, en effet, expliquer les affirmations pures et simples du Docteur par ses affirmations développées et commentées, non pas *clarius per obscurius*. Or, ces développements sont nettement contraires à la doctrine qui est devenue la seule correcte dans l'Église catholique. Qu'on lise donc, entre autres passages, *in Joan.*, xxvi, 17, 18, — texte que M. T.

a, selon son habitude, la loyauté de signaler, — et qu'on veuille bien y ajouter la lecture du paragraphe suivant ; ce sera comme une contre-épreuve : « Non ait (Christus) : sicut manduco Patrem, et ego vivo propter Patrem... Non enim filius participatione Patris fit melior, qui natus est aequalis; sicut participatione filii per unitatem corporis eius et sanguinis, quod illa manducatio potatioque significat, nos efficimur meliores ». L'idée même de la comparaison *sicut manduco Patrem*, et le motif pour lequel Augustin la repousse, montrent assez le sens tout spirituel qu'il prête à la communion.

Mais il serait parfaitement injuste de demander à l'auteur, toujours et sur tous les points, une indépendance d'esprit absolue. On aura plaisir, au contraire, à reconnaître sa conscience, son érudition, et l'on saluera avec estime tous les travaux qui vaudront cette « Histoire des Dogmes ».

Firmin Nicolardot.

Timotheus Aelurus' **des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre**. Armenischer Text mit deutschem und armenischem Vorwort, zwei Tafeln und dreifachem Register, hrsgg. von Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908. In-8°, xxxv-396 pp.

Timothée Aeloros est un monophysite bien connu du v° siècle. D'abord patriarche d'Alexandrie, il dut prendre, après le concile de Chalcédoine, le chemin de l'exil et séjourna longtemps à Chersonèse de Crimée et à Gangra. Il mourut en 477. Il utilisa ses loisirs forcés, sur la terre d'exil, à rédiger des traités contre le concile de Chalcédoine et relatifs à la doctrine des deux natures ; d'après l'un d'eux, nous apprenons que Timothée Aeloros et ses partisans ne veulent rien avoir de commun avec Eutychès, ce qui donne à entendre qu'il ne faut pas confondre Eutychianisme et Monophysisme.

Les savants éditeurs de cet important ouvrage estiment (p. vii) qu'il n'a pas pu être traduit en arménien avant 506, ni après 544[1]. Ils citent

1) Dans son article sur *Timothéos Kouz*..., Galoust Têr Mkrttchean cherche à établir que la traduction a été faite de 480-484 (p. 11 du tirage à part); ce savant passe ensuite à la question de la langue arménienne hellénophile ;

à l'appui de leur dire le témoignage du patriarche Photius, de Constantinople, d'après lequel cet écrit de Timothée Aeloros a été traduit en arménien sous le catholicat de Nersès II, soit au milieu du VI[e] siècle.

L'ouvrage de Timothée Aeloros marque une date dans la littérature arménienne ; il a créé un vocabulaire d'expressions dogmatiques, dont se sont servis les théologiens arméniens des âges suivants. Ce texte est la traduction d'un original grec actuellement perdu.

L'édition est faite sur un manuscrit de la bibliothèque patriarcale d'Etchmiadzin, le n° 1988 ; ce manuscrit, qui ne porte pas de mémorial permettant de le dater, semble être du IX[e] ou du X[e] siècle ; il a été restauré après le XII[e] siècle et l'on a remplacé par des feuillets en papier les feuillets en parchemin qui étaient par trop abîmés. La première planche renferme un passage où se rencontrent toutes les lettres de l'alphabet arménien ; elle permettra de se faire une idée de l'écriture erkathagir du X[e] siècle. L'avant-propos allemand et le titre ont été imprimés en Allemagne ; le corps de l'ouvrage, fort bien publié, sort des presses d'Etchmiadzin.

Il y a tout lieu de féliciter les éditeurs du courage et de la persévérance dont ils ont fait preuve en publiant ce texte important. On regrettera seulement qu'ils n'aient pas eu pitié des non arménistes en leur donnant une traduction en langue européenne, comme ils l'ont fait pour leur édition du texte de saint Irénée, qu'ils ont découvert, publié en arménien avec traduction allemande, pourvue de remarques du professeur Adolf Harnack.

F. MACLER.

AUG. COMTE. — **Catéchisme positiviste**, nouv. édit. par P. F. PÉCAUT. — Garnier, 1909, 1 vol. in-12, 386 pp.

M. P. F. Pécaut a raison de donner une nouvelle édition du *Catéchisme* de Comte, et une édition conforme à l'édition primitive. Si, en effet dans la préface mise au quatrième volume de la Politique positive, Comte conseillait de faire à son ouvrage un remaniement important, —

d'après lui, les Arméniens ont eu une troisième traduction de la Bible, que l'on appelait *Norabër Thargmanouthiun* (p. 20-22 du tirage à part). Reste à savoir si les citations de Koux sont de cette troisième traduction, ou de la précédente (Revue *Ararat*, 1908, p. 564-589).

conseil qu'ont suivi en France P. Laffitte et M. Lagarrigue, — il changea d'avis et dans ses *Lettres aux disciples anglais*, dissuada M. Fisher d'opérer ce changement délicat. Le nouvel éditeur du *Catéchisme* se borne à quelques modifications qui n'ont point d'inconvénient : par exemple, il coupe en deux l'entretien final sur l'*histoire générale de la religion*. C'est précisément la partie de l'ouvrage qui, seule, peut nous occuper ici. Notons d'abord que, dans cette revue générale de l'évolution religieuse de l'humanité, Auguste Comte est loin d'attacher au fétichisme, « sur l'ensemble de la préparation humaine surtout sociale ou même mentale de l'humanité, » autant d'influence qu'au polythéisme. Il se borne à résumer, avec une justesse suffisante, les directions données par cet état primordial à la mentalité humaine (p. 339-342). En ce qui concerne le polythéisme, on est frappé des lacunes de ses appréciations sur la Grèce (p. 349-353). A la date où le *Catéchisme* fut écrit (1852), l'archéologie, l'épigraphie, l'histoire ne permettaient-elles pas plus ou mieux que ces généralisations vagues et assez impatientantes? « En Grèce la population reste essentiellement passive... Monstrueuse prépondérance accordée à la spéculation sur l'action... La poésie [grecque] commence l'émancipation occidentale ». La civilisation romaine n'est pas, ce semble, beaucoup plus précisément connue de lui. On ne se sent sur un terrain plus solide qu'une fois arrivé à ce qu'il dit (p. 355 et suiv.) de « l'initiation catholico-féodale. » Par le genre de sa culture historique comme par la direction de ses sympathies artistiques, Auguste Comte est un romantique. C'est dans le XIIe Entretien que l'on trouve les formules les plus propres à flatter les tendances de certains théoriciens actuels du catholicisme, encore qu'Auguste Comte ne soit pas tendre pour la foi catholique elle-même. « Toutes ces oppositions doivent augmenter beaucoup l'admiration et le respect des vrais philosophes pour ces belles natures pontificales, qui, pendant quelques siècles, retirèrent tant d'efficacité d'une foi radicalement vicieuse » (p. 364). C'est là aussi que s'expriment (p. 371) les répugnances de Comte à l'égard du protestantisme. Toutes ces considérations, quelque contestables qu'elles puissent être, n'ont point perdu de leur intérêt. Le regain de succès qu'a eu dans ces derniers temps la philosophie historique de Gobineau nous ôte le droit d'être sévère pour la façon lourde dont elles sont exprimées et il faut rendre justice, soit à la maîtrise avec laquelle l'évolution religieuse est décrite dans sa marche simultanée et connexe avec l'évolution politique, scientifique ou industrielle, soit à la belle apparence de rigueur avec laquelle est amené

(p. 381) le culte de l'Humanité. La métaphysique prophétisante s'est rarement présentée avec un air plus spécieux de solidité. — L'introduction de M. P. F. Pécaut montre d'une façon très claire et très précise, encore que très sobre, comment la religion de Comte découle de sa sociologie (p. XVI-XXII). A. Rébelliau.

Victor Giraud. — **Essai sur Taine, son œuvre et son influence.** 4e édit., revue et augmentée. — Hachette, 1909, 1 vol. in-12, 361 p.

Tous les ouvrages de Taine intéressent l'histoire des idées religieuses; M. V. Giraud n'a pas de peine à le démontrer dans l'étude si documentée et si approfondie qu'il a consacrée en 1900 à l'histoire intellectuelle et morale de Taine et qui vient d'atteindre à sa quatrième édition. Mais dans la vie d'âme ou d'esprit de Taine, quelle place au juste le souci religieux a-t-il occupée? C'est ce que M. V. G. ne manque pas de rechercher. Il signale, d'abord, avec raison, le recul du spiritualisme chrétien vers 1842, à l'époque ou Taine se formait; il ne croit pas toutefois que, malgré cette ambiance, son adolescence ait été vide de sentiments chrétiens. A l'encontre de M. Faguet qui a défini Taine « un positiviste sans mysticisme », et a déclaré que « personne ne fut moins religieux », M. V. Giraud pense, comme Gréard, biographe de Prévost-Paradol, qu'il y eut chez Taine une « crise » religieuse analogue à celle de Renan. Il pense même pouvoir, malgré l'absence de documents précis (p. 17-18) dater cette crise d'août et septembre 1847, du moment où ce lycéen déjà penseur allait entrer en philosophie. La « crise » fut donc courte; dès les bancs du collège, Taine était « sûr de son spinozisme ». En somme, l' « empreinte », chez lui, était faible.

En ce qui concerne Auguste Comte, M. V. Giraud observe que Taine, avant 1864, n'avait pas encore fait d'emprunts à la philosophie positiviste. Alors seulement, l'influence de Comte se surajouta chez lui à celle de Hegel (p. 62-64). Puis, plus tard en Angleterre, Taine eut « la révélation » du Protestantisme, mais sans s'instruire à fond de l'état où le Protestantisme se trouvait alors chez nos voisins. Il ne vit rien du mouvement d'Oxford, de l'action exercée par Newman et Manning; il s'exagéra, selon M. V. Giraud, l'importance conservée à cette époque par le *Common Prayer Book*. Il prit en tout cas alors, — ou il renforça — une sympathie antérieure pour le Protestantisme « libre », tel que l'Alle-

magne l'avait vu se manifester avec Schleiermacher, tel qu'il en trouvait en Angleterre des formes nombreuses. Il se peut aussi, comme M. V. Giraud le suppose ingénieusement d'après l'*Histoire de la Littérature anglaise* (1856), que la lecture de Milton, de Byron, de Carlyle ait au moins contribué à lui redonner « l'inquiétude religieuse ». M. V. G. a raison de prendre acte, à ce moment de la vie de Taine, de mots significatifs comme ceux-ci : « Nous parviendrons à la vérité, non au calme », « c'est notre affaire aujourd'hui de chercher... une religion nouvelle », et il n'est pas moins fondé à affirmer que l'attention de Taine pour les questions religieuses s'est accrue aussi dès lors peut-être sous l'influence de Renan (p. 100). Toujours est-il que, dans l'*Ancien régime* (1872), Taine ne considère plus le christianisme avec le même dédain que jadis. Il en pèse l'apport dans la société moderne. Il en mesure la valeur sociale. Il croit pouvoir constater que dans « le service moral des sociétés », rien ne le peut suppléer, pas même la raison philosophique, « qu'il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente fatale ». Inutile d'ajouter que M. V. G. n'oublie pas le « profond bouleversement moral », l' « angoisse », le mélange de sentiments de tristesse, déçue et découragée, — de dégoût, — d'appréhensions parfois un peu effarées que produisent chez Taine la guerre de 1870, la Commune et les manifestations révolutionnaires qui suivirent, soit dans la pensée des jeunes générations, soit dans les actes de la classe ouvrière.

Jusqu'où alla dans le sens religieux cette évolution réconciliatrice de Taine? M. V. Giraud fait sur ce point un aveu empreint de cette scrupuleuse bonne foi qui ne l'abandonne jamais, et qui lui donne une physionomie si noble parmi les savants croyants de notre époque. Il confesse que, même dans l'*Ancien Régime*, l'idée d'une contradiction absolue et irremédiable entre la science et la foi catholique est toujours présente, toujours aussi forte; que cette idée persista chez lui jusqu'au dernier jour; qu'au contraire il ne cessa de penser que « chez le protestant, cette opposition n'est ni extrême, ni définitive ». Et, ajoute M. Giraud « eût-il vécu vingt ans de plus qu'il n'aurait pas changé d'opinion ». C'est bien mon impression, et aussi que le sentiment de Taine à l'égard du Protestantisme provient plutôt d'une indulgence sociologique que d'une sympathie mystique. Et si l'appréciation de M. Faguet sur l' « irréligion » de Taine appelle, dans le détail, quelques corrections, elle est vraie dans le fond.

A. Rébelliau.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. Oscar Boyd. — **The Octateuch in Ethiopic** according to the text of the Paris codex. Part I : *Genesis*. Leyden, Brill, 1909; in-8°, pp. xxii-158 (*Bibliotheca Abessinica*, vol. III). — Une version éthiopienne de la Bible fut la conséquence nécessaire de l'introduction du christianisme en Éthiopie. Son origine remonte donc au v°, peut-être même au iv° siècle. Mais nous ne possédons aucun ms. qui ne soit d'un millier d'années plus récent, et au cours de ces dix siècles la version primitive a été, à diverses reprises, révisée et corrigée d'après des documents grecs, arabes et peut-être coptes. En 1853, Dillmann publia le texte éthiopien de l'Octateuque (Gen., Ex., Lév., Num., Deut., Jos., Jug., Ruth). Cette édition, malgré la haute compétence de l'auteur, fut fort critiquée. Outre que l'éditeur n'avait pu mettre à profit le plus ancien ms. connu (cod. 3 de la Bibliothèque Nationale de Paris), il avait tenté de rétablir le texte primitif, restitution qui paraît souvent arbitraire et fort risquée ; enfin, son livre fut imprimé avec un caractère disgracieux et aujourd'hui abandonné. Ces raisons ont porté M. Boyd à mettre la main à une nouvelle édition de l'Octateuque. Celle-ci a pour base le ms. de Paris, dont le texte est minutieusement reproduit. Cinq autres manuscrits, choisis parmi les meilleurs, ont fourni les variantes qui sont notées au bas des pages, au lieu d'être renvoyées à la fin du volume comme chez Dillmann. La nouvelle publication sera donc bien accueillie de tous ceux qui s'intéressent à l'étude de la langue ge'ez ou à la critique biblique. Au point de vue de cette dernière, les conjectures de Dillmann conserveront encore quelque intérêt, et la nouvelle édition, tout en étant plus pratique et plus élégante, ne fera pas oublier complètement sa devancière.

J.-B. Ch.

Adalbert Merx. — **Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner**. Nach bisher unbekannten Quellen. Mit einem Gedächtniswort von Karl Marti (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XVII). Un vol. in-8° de (5 +) 92 p. Giessen, Alfred Töpelmann, 1909, M. 5. — Dans ce volume, le dernier qui soit sorti de sa plume — il est mort après avoir donné le bon à tirer, comme nous l'apprend M. Marti dans la notice nécrologique qu'il lui a consacrée — le professeur Ad. Merx a réuni quatre textes relatifs au Messie samaritain ou *Taheb*, c'est-à-dire « revenant ».

Le premier et le plus important, qui avait déjà paru dans les Actes du huitième Congrès des Orientalistes, est réédité ici plus complètement (p. 27-49) : c'est un fragment d'une grande pièce liturgique en hébreu — mais quel hébreu ! — décrite dans l'Introduction (p. 6-18) et dont l'auteur est le grand-prêtre Abicha' ben Pinhas (1442-1475). On la trouvera maintenant tout entière, avec quelques variantes, dans l'édition de A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* (2 vol. de 880 + C p.; Oxford, 1909), où le chapitre du Taheb occupe les pages 513-514.

Le second texte, en arabe, contient dix preuves bibliques de l'arrivée du Messie. Cet opuscule est analogue, sinon identique, à celui qui est traduit dans la publication intitulée *The Messianic Hope of the Samaritans*, que nous ne connaissons que par cette Revue (LVIII, 125). — Le troisième, également en arabe, est une dissertation polémique du scheikh Ibrahim de la famille de Qayas, dirigée contre le scheikh Hibat Ibn Nagem al Matari (1547). — Le quatrième — du même auteur? — est une sorte de Midrasch en hébreu sur le déluge, où Noé est considéré comme le prototype du Messie.

Les traductions de Merx donnent une idée suffisante des originaux. Son commentaire est parfois aventureux; les parallèles de l'aggada demanderaient à être examinés de près et complétés. L'auteur attache sans doute trop d'importance à la « dogmatique » des Samaritains, par exemple quand il demande qu'on tienne compte « du samaritanisme comme facteur du mouvement religieux de l'époque où le christianisme a élaboré ses doctrines » (p. 52). Il faudra résoudre des problèmes épineux d'origine et de filiation avant de déterminer la place des Samaritains dans l'histoire religieuse, si tant est qu'ils y occupent une place. Quoi qu'il en soit, on doit savoir gré au regretté savant d'avoir publié ces matériaux sur la théologie et la littérature samaritaines, si on peut appeler cela de la théologie et de la littérature.

M. Liber.

J. van Beek. — **Athenagoras geschrift De Resurrectione Mortuorum.** — Leyde, Eduard Ydo, 1908, 149 pages. — « Rien de précis n'est connu sur la vie d'Athénagore, sous le nom duquel existent deux écrits apologétiques, dans un desquels il prend plus spécialement la défense de la résurrection des morts, d'après Tertullien la thèse la plus importante du christianisme ». Cette doctrine n'est pas spécifiquement chrétienne. L'animisme primitif croit aussi à une vie ultérieure.

Athénagore était un Grec qui vivait sous les Antonins. Le christianisme dans cette période puisait sa force dans son caractère universel, dans les apologistes et la constance des martyrs ; mais il avait contre lui ses origines juives, son sectarisme et son rigorisme. Plusieurs partis se disputaient parmi les chrétiens mêmes; il y avait des chrétiens-hellènes et des chrétiens-juifs, des docètes, des montanistes et d'autres sectes ; la lutte était reconnue comme condition de l'existence par Origène, lorsqu'il répondait à Celse, qui reprochait leur

manque d'homogénéité aux chrétiens. Le rigorisme ascétique contribua aussi à rendre la propagande de la nouvelle foi plus difficile. Le cynisme parmi les païens était une exagération parallèle au rigorisme chrétien.

Le but d'Athénagore avait été d'abord de combattre les chrétiens en commentant leurs écrits Dans les deux ouvrages que nous possédons de lui, il enseigne qu'un Dieu unique peut seulement trouver place dans le monde, mais il n'oublie pas de dire — quoique chrétien — que les philosophes grecs ont dit beaucoup de bonnes choses, et que plusieurs d'entre eux ont aussi prêché l'unité de Dieu. Les prophètes de l'Ancien Testament emportent la balance pour prouver les conceptions chrétiennes. « Euripide, Sophocle, Philolaüs, Lysis et Opsimus, les Pythagoriciens, Platon, Aristote et ses disciples, ont enseigné l'unité de Dieu, et au fait aussi la Stoa ; mais aucun d'eux n'a pour cela été condamné. Pourquoi alors condamner les chrétiens, qui dans leurs Prophètes possèdent la vérité que les philosophes n'ont pu que chercher ? » — « Qu'il n'y ait pas plus d'un Dieu, s'ensuit du fait qu'il n'en peut être qu'un seul à la même place : en dehors de cette place tout est rempli par cet unique Dieu, parce que son omnipotence s'étend à tout. Sans plus, cette preuve ne serait pas suffisante, mais les écrits des Prophètes, que vous aussi devez connaître, l'affirment. L'Esprit de Dieu les a inspirés, et s'est servi des Prophètes comme un musicien se sert de la flûte ».

L'Apologie d'Athénagore, réfutant les adversaires de la doctrine de la Résurrection, est donnée *in extenso*, en traduction hollandaise. Athénagore voulait démontrer que Dieu peut et veut rappeler les morts à la vie, tandis que la résurrection serait aussi rendue plausible par des arguments empruntés à la nature humaine et au but de la vie. « Un ouvrier ne peut reconstruire un vase qui est cassé en mille morceaux, mais cela ne peut se comparer à l'ouvrage de Dieu ». — « Dieu ne veut pas ce qui est injuste ou contraire à sa dignité. La résurrection des morts n'est ni l'un ni l'autre ».

Les chapitres qui terminent le livre résument les endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament qui parlent de la Résurrection et les textes de Tertullien se rapportant à ce sujet. Les symboles de résurrection dans les catacombes de Rome sont décrits aussi. Les auteurs chrétiens rejetaient la doctrine de la fatalité et assignaient à l'homme une destination supérieure, où à son corps revient un honneur aussi grand qu'à son âme. La tendance ascétique a trop exagéré, en demandant l'attention pour le seul esprit, espérant des récompenses futures pour la sévérité envers le corps. Par la doctrine de la résurrection la peur de la mort avait été vaincue, et l'évêque Cyprien de Carthage, qui fut martyrisé en 258, insiste pour qu'on ne pleure pas les morts ni qu'on en porte le deuil, car ces morts sont bienheureux.

B. P. van der Voo.

F. Cumont. — **La théologie solaire du Paganisme romain** (Extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et*

Belles-Lettres, t. XII, 1re partie). Paris, Klincksieck, 1909. — On sait que le culte du Soleil, l'héliolâtrie, fut la dernière forme du paganisme antique. Au contraire, pendant les siècles qui précédèrent l'ère chrétienne, ni Hélios en Grèce, ni Sol en Italie n'avaient été des dieux de premier ordre. M. F. Cumont a cherché les raisons de la faveur extrême dont a joui au IIIe et au IVe siècles de l'empire le culte du Soleil. D'après lui, la vraie cause de cette faveur doit être cherchée dans les progrès que l'astronomie fit à l'époque alexandrine. Alors seulement on comprit le rôle immense que le Soleil jouait dans la vie universelle; on vit en lui la source de toute lumière, de toute chaleur, de toute fécondité, de toute activité, de toute intelligence. La théologie solaire se constitua, se développa, s'étendit sous la double influence de ces progrès de l'astronomie et des doctrines stoïciennes. « Le système [qui en dériva] fut l'œuvre commune des prêtres et des philosophes de Mésopotamie et de Syrie; dans les temples de ces pays, il prédomina probablement depuis la période des Séleucides et il amena partout la transformation des Baals locaux en divinités héliaques. De l'Asie, il passa en Europe, où il se répandit dès le début de notre ère... ».

J. Toutain.

Orma Fitch Butler. — **Studies in the Life of Heliogabalus**. New-York et Londres, Macmillan et Cie, 1908. — Le travail d'O. Fitch Butler, intitulé *Studies in the Life of Heliogabalus*, n'intéresse pas spécialement l'histoire des religions. Il consiste essentiellement en une étude sur la Vie de l'empereur Héliogabale insérée dans l'œuvre collective des *Scriptores Historiae Augustae*. Cette étude est précédée d'un exposé préliminaire sur l'attitude des érudits modernes et les diverses phases de la critique à l'égard des auteurs de l'Histoire Auguste. La Vie d'Héliogabale est examinée dans ses diverses parties; les sources auxquelles il a été puisé pour l'écrire, la valeur respective des renseignements qui s'y trouvent réunis, la comparaison de ces renseignements avec ceux que Dion Cassius et Hérodien nous ont laissés sur le même empereur : tels sont les principaux points traités dans l'ouvrage. O. Fitch Butler conclut que la Vie d'Héliogabale est trop composite pour qu'on puisse l'attribuer, dans la forme où elle nous est parvenue, à un seul et même auteur. Qu'il nous suffise de signaler ici les pages relatives à l'introduction par l'empereur, originaire d'Emèse, du culte de son dieu favori Elagabal à Rome et à la construction de trois temples en l'honneur de ce dieu, dont deux étaient situés dans les faubourgs de Rome et l'autre à l'intérieur même de la cité, probablement sur le Palatin. Mentionnons aussi l'*Appendice* A, où O. F. Butler décrit la procession du dieu Elagabal, conduit en grande pompe à l'un de ses temples suburbains.

J. Toutain.

V. Macchioro. — **Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane, studi di ermeneutica**. Naples, 1909. — On sait qu'à Rome comme en

Grèce, peut-être même plus qu'en Grèce, les monuments funéraires, cippes, stèles, sarcophages, étaient décorés de bas-reliefs. De ces bas-reliefs, les uns représentent des scènes plus ou moins complexes; les autres sont, à première vue, purement décoratifs. M. V. Macchioro, dans un Mémoire très nourri et fort bien composé qu'il a lu devant l'Académie royale d'archéologie, de littérature et des Beaux-arts de Naples, attribue à la plupart de ces reliefs une valeur symbolique. Il a soin de distinguer ce qu'il appelle le symbolisme inconscient du symbolisme conscient. Il ne conteste pas que beaucoup de motifs aient été sculptés sur les monuments funéraires par des artistes ou des artisans qui n'y voyaient que des éléments décoratifs, mais il affirme qu'à l'origine ces motifs ont été imaginés avec l'intention de symboliser une idée morale ou religieuse, une conception eschatologique.

Après une étude générale sur le symbolisme et ses principaux caractères, M. V. Macchioro passe en revue les nombreux symboles de la sculpture funéraire, en les groupant d'après leur sens : les symboles de l'âme séparée du corps (le papillon, le groupe d'Eros et Psyché; l'oiseau; la cigale); les symboles du voyage de l'âme aux Enfers (le voyage en char; le voyage en bateau; le dauphin); la Porte d'Hadès; les symboles du rafraîchissement de l'âme (l'oiseau buvant, la colombe buvant dans un vase); les symboles de l'état de l'âme dans le monde d'outre-tombe (les croyances et les motifs dionysiaques; la grappe de raisin : la grappe et l'oiseau; la corbeille de fruits; le coq; le lièvre : le lièvre et l'aigle; le serpent; le banquet funèbre); les symboles de l'apothéose (l'héroïsation; le nimbe; le paon; l'aigle). Chacun de ces nombreux motifs est l'objet, dans le mémoire de M. V. Macchioro, d'une étude à la fois archéologique, religieuse et morale.

En conclusion, l'auteur exprime le vœu que l'archéologie devienne « pour l'âge classique ce qu'elle est déjà pour la période préhistorique, non pas seulement une histoire de l'art, mais une science vraiment et proprement sociologique, capable d'étudier, avec les moyens spéciaux dont elle dispose, les phénomènes sociaux les plus complexes, et parmi ces phénomènes, celui qui chez les anciens avait la plus haute importance, la religion ». En principe, nous ne sommes pas hostiles à ces larges conceptions, qui corrigent les tendances trop fréquentes à des spécialisations excessives; mais il nous paraît nécessaire de bien établir la véritable nature d'un document avant d'en tirer telles ou telles conclusions; ce serait à nos yeux une méthode dangereuse d'affirmer *a priori* que tout en archéologie funéraire a une valeur symbolique, puis de vouloir, sous l'influence de cette idée, retrouver le sens précis de chaque détail.

J. Toutain.

F. Nau. — **Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien** (fils d'Anaël, neveu de Tobie), traduction des versions syriaques, avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néosyriaque et roumaine. — Paris, Letouzey et Ané, 1909. In-8°, 312 p. — Ce volume est un inventaire complet

des textes qui concernent l'histoire d'Ahikar et les maximes qui ont circulé sous son nom. C'est donc un recueil des plus précieux au point de vue de l'Histoire des Religions et du folk-lore. La contribution personnelle de l'auteur à la collection des textes et à leur traduction est considérable et des plus méritoires. On peut dire qu'il a mis à la disposition des érudits un dossier complet sur cette importante question. Ce dossier est même définitif, à moins qu'un hasard heureux ne fasse découvrir d'autres fragments du texte araméen trouvé par la mission allemande d'Éléphantine et que doit éditer Sachau. Dans une longue introduction et aussi dans ses notes et additions, M. Nau étudie les problèmes historiques et littéraires qui se rattachent à Ahikar. Voici le résumé de ses conclusions : « Nous tenons qu'au VII[e] siècle avant notre ère vivait un homme puissant et sage, tour à tour favori du roi et proscrit, auteur de maximes morales et d'allégories ou paraboles. Au V[e] siècle avant notre ère, son histoire et ses maximes étaient répandues dans tout le monde juif, puisque les papyrus araméens trouvés au sud de l'Égypte, à Éléphantine, sont de cette époque. Démocrite, dans son voyage à Babylone, y trouvait les Maximes et les traduisait à l'usage des Grecs. Les allégories servirent de modèles aux fables mises sous le nom d'Ésope. Depuis lors, la tradition a coulé dans le moule primitif toute sorte d'éléments que nous avons réunis dans le présent ouvrage » (p. 291). On n'accordera pas facilement à M. Nau qu'Ahikar soit un personnage historique. Car les traits mêmes que l'érudit orientaliste retient comme incontestables paraissent purement légendaires : Ahikar, scribe de Sennachérib et de Sarhédom, adopte son neveu Nadan et lui donne une série de conseils (la première série des maximes, ch. III, 1-95); Nadan n'en profite pas, trahit son oncle et le fait condamner à mort comme conspirateur; la sentence n'est pas exécutée; quelque temps après, le roi d'Égypte demande au roi d'Assyrie de lui envoyer un homme capable de répondre à toutes ses questions et de bâtir un palais dans les airs; Ahikar, chargé de cette mission, la remplit avec succès; à son retour il demande qu'on lui livre Nadan qu'il fait bâtonner, et auquel il adresse ensuite une série de maximes (XXXIII, 96-142).

Quant au problème littéraire, les conclusions de M. Nau auront beaucoup de peine à rallier l'assentiment général. La thèse de M. Cosquin, souvent reprise depuis, sur les rapports du Livre de Tobie avec le conte d'Ahikar ne paraît pas sérieusement ébranlée par les arguments contraires versés aux débats. Si, comme le pense M. Nau, la sagesse d'Ahikar est inspirée des Proverbes et des Psaumes, ces parties de la Bible remonteraient au VI[e] siècle, contrairement à l'opinion de la généralité des exégètes. Enfin, les recueils gnomiques de Démocrite et de Ménandre qui auraient été influencés par les sentences d'Ahikar sont des recueils pseudépigraphes et tardifs, fortement interpolés. Les fables de Loqman ne sont ni authentiques ni anciennes. Elles dérivent du syriaque et sont d'origine chrétienne.

L.

Albert Hauck. — **Die Entstehung der geistlichen Territorien** (*Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Koeniglich. Saechsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Band XXVIII, n° XVIII). — Leipzig, B. G. Teubner, 1909, 28 p. gr. in-8°. Prix : 1 fr. 50. — Le présent mémoire est l'exposé, à la fois concis, lucide et complet de la question passablement compliquée de la formation des territoires ecclésiastiques dans le Saint-Empire-romain-germanique; c'est un travail à la fois scientifique et littéraire, comme on pouvait l'attendre de l'éminent historien de l'Église allemande au moyen-âge qu'est M. Hauck. Sans doute, cette formation est connue depuis longtemps dans ses lignes générales et il n'y a plus de problèmes d'importance majeure à élucider sur cette matière; mais c'est une jouissance véritable de voir un savant aussi compétent développer d'une façon si sobre, et j'ajouterais volontiers, si élégante, les raisons pour lesquelles l'Allemagne a vu, du xi° au xiii° siècle, la puissance de ses évêques se fonder sur une base territoriale et aboutir à l'acquisition de droits souverains, alors que, dans d'autres régions de la chrétienté, l'épiscopat était de plus en plus réduit à des droits honorifiques et à un rôle spirituel. On prend plaisir à voir M. H. exposer avec simplicité, mais en n'omettant aucun trait caractéristique, les motifs assez divers de cette formation, spéciale au Saint-Empire, ayant soin de fournir partout des exemples bien choisis du *processus* local. Car il est nécessaire d'appuyer sur ce fait que, si les résultats sont généralement les mêmes, on y est arrivé par des moyens différents. Tantôt les évêques ont acheté les droits régaliens, tantôt ils les ont simplement usurpés; à côté des domaines acquis, des terres reçues en donations, des droits usurpés, nous voyons en certains cas la souveraineté épiscopale s'établir, là même où aucun droit de propriété n'était acquis à l'Église. Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que depuis l'écroulement de la dynastie des Hohenstaufen la situation générale est fixée; les limites des principautés épiscopales et abbatiales ont encore changé quelquefois, mais les territoires eux-mêmes ont tous existé jusqu'à la Réforme[1], et même plus tard (on peut dire jusqu'à nos jours) dans le centre, le sud et le sud-ouest de l'Empire allemand actuel, la statistique nous montre les populations portant la marque indélébile de ces organismes politiques, nés des circonscriptions ecclésiastiques des premiers siècles du moyen-âge.

Rod. Reuss.

Cecil Henry Bompas. — **Folk-Lore of the Santal Parganas**. In-8° de 483 pp. — David Nutt, Londres, 1909. — Évidemment, ce n'est pas tout le Folk-Lore des Santals que nous avons dans ce volume; ce n'en est qu'une

1) Quelques-unes des plus faibles n'ont pu résister à l'absorption par les pouvoirs temporels enveloppants; tels par exemple les évêchés de Brandebourg et de Havelberg, vis-à-vis des Hohenzollern; mais l'exception est si rare qu'elle ne fait que confirmer la règle.

partie, mais très importante : environ cent quatre-vingt-cinq contes et récits, directement recueillis par la Rév. O. Bodding, des Missions scandinaves, et traduits en anglais par M. Bompas. Extrêmement intéressants pour le folk-loriste et l'ethnologue, c'est cependant à l'attention de ceux qui s'occupent des religions primitives que je voudrais les recommander. Les Santals sont essentiellement animistes. Toute la nature autour d'eux est hantée d'esprits. Comment se les représentent-ils? Quels sont leurs rapports réciproques? Personnellement, j'ai été frappé de la similitude qu'offrent leurs conceptions avec celles des anciens Germains, des Scandinaves principalement. Chez les uns et les autres, « bongas » et « elfes » prennent à volonté la forme humaine ou toute forme animale qu'il leur plait ; les mariages entre eux et les enfants des hommes sont fréquents; ils sont particulièrement sensibles à la musique... Enfin ils semblent être surtout des esprits des eaux. Chez les Santals, en cas de sécheresse extrême, on leur sacrifiait des animaux, des hommes, une vierge parée de ses plus beaux atours, avec accompagnement de danses et de festins. Ne pouvons-nous pas logiquement déduire de ces faits qu'il en dût être ainsi chez les Germains primitifs? C'est un nouvel argument à l'appui de ceux que nous possédions déjà.

Léon Pineau.

CHRONIQUE

PUBLICATIONS DIVERSES

Les Sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle dans l'Amérique ancienne ont été étudiés par le Dr Capitan devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1910, p. 100-126). Le savant américaniste a exposé des faits intéressants et appuyés de figures, qui rentrent dans des séries connues par ailleurs de sacrifices humains et qu'il serait facile de classer d'après ces types bien définis. Tels sont le sacrifice de fondation au Cundinamarca destiné à créer le génie tutélaire de la forteresse qu'on construisait, les incisions rituelles qui contraignent le dieu par l'union du sang, les sacrifices agraires, le sacrifice avec consommation par la collectivité, dont l'anthropophagie rituelle n'est qu'une des formes. Le mythe aztèque d'après lequel le lépreux Nanacatzin se transforme en soleil par le fait qu'il se jette le premier dans le feu, atteste la croyance à la divinisation de la victime sacrifiée.

— Dans le fascicule II du septième volume de la *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientales* (Paris, Leroux, 1910) qui paraît dorénavant sous la direction du Père Scheil et de M. Fr. Thureau-Dangin, ce dernier précise le caractère de la déesse Nisaba, déesse des céréales. Une tablette de Tello fait de Nisaba la déesse des roseaux ou mieux la déesse-roseau et M. Thureau-Dangin en retrouve la représentation sur une empreinte de sceau (L. Heuzey, *Découvertes*, p. 287) et des cylindres où de grands roseaux paraissent sortir de ses épaules. De déesse de la végétation spontanée, elle serait devenue une divinité agricole. Mais son caractère primitif de déesse-roseau explique ses divers attributs. Le style, qui servait à tracer les caractères cunéiformes sur l'argile, était taillé dans une tige de roseau : aussi la déesse-roseau est-elle devenue la déesse de l'écriture, puis la déesse de la science, plus spécialement des nombres, et par suite de l'astronomie.

— Nous avons signalé l'explication du mythe de Pandore que proposait M. P. Girard (*RHR*, 1909, II, p. 282) en identifiant l'*Elpis* d'Hésiode à « l'Espérance ». M. Pierre Waltz (*Revue des Études grecques*, 1910, p. 49-57) préfère la traduction par « prescience, attente du malheur ». La prescience est un mal que les dieux ont tenu à nous épargner. « C'est aussi ce qu'Hésiode dit de l'Elpis. La tradition mythologique et la philologie sont d'accord pour appuyer

notre interprétation : Pandore, instrument inconscient de la vengeance divine, ouvre, par un geste de curiosité instinctive, la jarre des fléaux, puis laisse retomber le couvercle, sans trop savoir elle-même pourquoi, juste à temps pour nous éviter le châtiment suprême que, par un scrupule tardif, le roi des dieux hésite à nous infliger : la connaissance des malheurs à venir... Loin que l'Elpis s'identifie avec l'Espérance, c'est justement en la retenant prisonnière que les dieux nous permettent encore d'espérer. » Sans entrer dans une discussion qui est du ressort des philologues, on doit reconnaître que l'explication de M. Waltz a l'avantage d'être complète ; celle de M. Girard soulevait plus de difficultés qu'elle ne pouvait en résoudre.

— Dans la même revue (*Rev. Et. gr.*, 1910, p. 58 et suiv.), M. René Pichon reprend l'étude des tablettes orphiques de Corigliano qui font mention du chevreau tombé dans le lait. Après la formule : « Tu es devenu dieu, d'homme que tu étais », on lit : « Chevreau, je suis (var. : tu es) tombé dans le lait ». M. Salomon Reinach (*Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 123 et suiv.) a pensé à un bain d'initiation, puis il s'est demandé si le lait n'indiquerait pas une nourriture spirituelle, auquel cas il comprendrait : « Je suis devenu chevreau et j'ai rencontré le lait dont j'avais besoin ». M. Pichon, et ceci est d'une bonne méthode exégétique, n'accepte pas la métaphore et s'en tient au sens pratique de la première explication. Dans les mots de passe des initiés, conservés par Clément d'Alexandrie, *ek tympanou ephagon*, etc... « chacun des *symbola* représente un geste réel, et doit être pris au pied de la lettre. Ce n'est pas par métaphore que le myste mange dans le tambourin, boit dans la cymbale, porte un vase sacré, se cache sous le lit, etc.. Donc, en vertu d'une analogie qu'on ne saurait nier sans sophisme, ce n'est pas par métaphore non plus que le « chevreau » doit être « tombé dans le lait ». Il faut donc, il me semble, revenir à la première explication de M. S. Reinach, et songer à une immersion mystique. » Mais il y a une difficulté. Comment trouver assez de lait pour de telles cérémonies ? Ici encore M. Pichon apporte une solution parfaitement correcte, celle de la substitution que Servius précise en ces termes : « Il faut savoir que, dans les cérémonies du culte, le simulacre est accepté à la place de l'objet réel ; c'est pour cela que, lorsque certains animaux, difficiles à trouver, sont exigés pour le sacrifice, on en fabrique des images en pain ou en cire, et ces images sont reçues pour vraies. »

Il suffisait de mêler à l'eau de ce baptême quelque substance la colorant légèrement pour être en droit de l'utiliser comme du lait véritable.

— On connaît la brillante théorie de M. Fr. Cumont, développée dans plusieurs articles et résumée dans la nouvelle édition de son volume sur *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, d'après laquelle le vieux culte thraco-phrygien de Sabazios aurait subi une transformation monothéiste sous l'influence du culte juif apporté en Asie Mineure par les colons juifs qu'Antio-

chus y déporta en 200 av. notre ère. Dans son savant article *Sabazios* du *Roscher's Lexikon*, M. Eisele a cru trouver une confirmation à ces vues dans *Apoc. Ioh.*, II, 9, où il est question de la synagogue de Satan. Si les colons juifs à l'intérieur de l'Anatolie ont pu être plus ou moins gagnés aux cultes locaux, l'hypothèse est plus difficile à admettre pour la colonie juive de Smyrne, en relations suivies avec les centres orthodoxes. Elle doit être rejetée, car nous avons une preuve certaine de l'orthodoxie des juifs d'Ionie : en 14 av. J.-C., Agrippa reçut une délégation de ces Juifs qui se plaignaient d'être empêchés, par les autorités, d'observer les prescriptions de leur culte aussi rigoureusement qu'ils le désiraient (Josèphe, *Ant.*, XVI, II, 2-5). Dans le *Musée Belge*, 1909, p. 227 et suiv., M. A. Jamar a publié une critique des théories de M. Cumont et voudrait substituer l'action des cultes syriens, notamment du Jupiter Héliopolitain, à celle du Judaïsme. C'est l'occasion, pour le savant historien du Mithriacisme, de précisions nouvelles (*A propos de Sabazios et du judaïsme*, dans *Musée Belge*, 1910, p. 55 et suiv.) qu'on lira avec fruit. Il ne dissimule pas l'obscurité du sujet : « Les cultes d'Anatolie, dit-il, sont encore si mal connus qu'il est bien difficile de discerner à quelle tribu sémitique ils ont fait des emprunts, d'autant plus que la vieille religion des colons juifs d'Anatolie n'avait pas encore la rigueur de l'orthodoxie talmudique. » C'est parfaitement poser la question : le judaïsme n'avait pas alors l'unité qu'il trouvera plus tard ; la population paysanne inclinait encore vers les cultes païens.

— M. de la Ville de Mirmont a réuni ses articles sur *L'Astrologie chez les Gallo-Romains* publiés dans la *Revue des études anciennes*. En les présentant à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1910, p. 10-11), M. Salomon Reinach a formulé ainsi son opinion : « M. de Mirmont semble bien avoir épuisé son sujet, qu'il a été le premier à traiter dans toute son ampleur. Le grand rôle joué par l'astrologie à l'époque d'Ausone a été mis par lui en pleine lumière, et il a parfaitement montré la persistance de cette illusion dans la Gaule chrétienne. Elle était si répandue, si tenace, que les docteurs de l'Église gallicane ont éprouvé quelque embarras à la combattre, alors qu'ils n'avaient aucun scrupule à dénoncer les autres erreurs du paganisme. L'évêque Sidoine Apollinaire montre même pour l'astrologie « une indulgente curiosité » ; c'était, à vrai dire, chez les lettrés gallo-romains, tout ce qui restait de l'ancienne religion. La fausse science survivait aux faux dieux. »

M. S. Reinach ne fait qu'une réserve, c'est lorsque M. de Mirmont cherche à établir que les Druides n'ont pas été astrologues et qu'ainsi l'astrologie gréco-romaine n'a pas pris, en Gaule, la suite de l'astrologie des Druides. « Mais il n'en est pas moins prouvé que l'astrologie des Gallo-Romains est essentiellement celle des Grecs, devenue commune à tout l'Empire, et non celle des anciens prêtres gaulois, qui disparut avec eux. »

— La valeur de la tradition, c'est-à-dire du *ḥadîth*, pour reconstituer la vie ou *sîra* de Mahomet, est fort douteuse. Le P. Lammens (*Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet?* extr. des *Recherches de science religieuse*, 1910, n° 1) s'attache à en montrer la fragilité et à prouver 1°) que le Coran fournit la seule base historique de la *sîra*; 2°) que la Tradition ne constitue pas un complément d'informations, mais un développement apocryphe. Le savant auteur admet pour la période médinoise de la vie de Mahomet une vague tradition orale, aux débuts de l'hégire; mais elle a été faussée de bonne heure et adaptée au Coran. « Quand donc la Tradition islamique prétend se donner comme une source d'information indépendante, comme le résultat d'une enquête, organisée par les contemporains sur la vie du Prophète arabe, nous pouvons... la considérer comme une des plus grandes supercheries historiques dont les annales littéraires aient gardé le souvenir. » Et de nombreux exemples montrent le travail de broderie, sans valeur historique, accompli par les traditionnalistes sur les versets du Coran. Même les renseignements qu'ils prétendent ajouter au livre sacré sur les grandes journées de l'Islam : Badr, Tabouk et Ḥonain, sont imaginés. La conclusion du P. Lammens est cependant plus tempérée que ne le laisserait croire sa démolition de la « tradition ». Il ne la rejette pas complètement, il en utilisera les « nombreuses parcelles de vérité historique » pour l'étude qu'il prépare sur Mahomet ; mais « au lieu du portrait en pied, brossé par Caussin de Perceval, Sprenger et Muir, il faudra provisoirement se contenter d'une pâle esquisse. »

— Nous avons eu l'occasion de signaler ces curieux accessoires du culte que sont les trônes consacrés à la divinité (*RHR*, 1910, I, p. 99-101) et spécialement deux trônes d'Astarté provenant d'Oumm el-Awâmid, près de Tyr. On peut signaler avec le P. Ronzevalle, de la même provenance, un troisième exemplaire d'autant plus remarquable qu'il portait une inscription phénicienne bien connue sous le nom de « seconde d'Oumm el-Awâmid » et cotée *CIS*, I, 8 : dédicace d'Abdesmoun à Milk-Astart, El-Ḥamman, pour le salut de son fils. Le trône ainsi consacré ne paraît pas avoir été achevé, mais le croquis donné par Renan ne laisse guère de doute sur la destination du monument. L'inscription a été sciée et seule rapportée au Louvre.

R. D.

— Nos lecteurs n'ignorent pas les « Revues générales » que publie la *Revue de Synthèse historique* : M. J. Toutain a donné dans cette précieuse collection, pour les religions de la Grèce et de Rome, un inventaire du travail historique fait et à faire (Tir. à part. Paris, Cerf, 1910, 27 p.). Nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de louer ici les dons d'exposition élégante et claire de notre collaborateur ; l'on connaît aussi la sûreté et la sobriété de son érudition. La plupart des ouvrages qu'il analyse dans cette « revue générale » (*Griechische Mythologie* de O. Gruppe, *Religion und Kultus der Römer*, de G. Wissowa

livres de MM. Farnell, P. Foucart, S. Reinach, Nissen, de Mlle J. Harrison, de MM. Ch. Renel, F. Cumont), ont fait l'objet de comptes rendus signés de lui et parus ici même. A propos de ces travaux et aussi dans un article paru au cours de l'année 1909, M. Toutain a exposé à nos lecteurs les jugements de valeur qu'il estime devoir être portés sur l'une et l'autre des méthodes qui, à son avis, se partagent la faveur des historiens actuels des religions : l'une est l'école historique, il donne à l'autre le nom d' « école exégétique » ; la tendance historique, vers laquelle vont, on le sait, toutes les préférences de M. Toutain, se caractérise selon lui par deux idées principales : « 1° le souci de ne point séparer les phénomènes religieux du milieu géographique, ethnographique et social dans lequel ils se sont produits ; 2° la préoccupation constante de saisir les modifications qu'ils ont subies au cours des siècles, les influences multiples qui se sont exercées sur eux, l'évolution qui a été la résultante de ces modifications et de ces influences. — En regard de cette précision, de ce souci rigoureux de situer tel fait religieux dans le temps et dans l'espace, M. Toutain place l'imprécision foncière qu'il attribue aux « exégètes ». « Non seulement ils ne se soucient pas d'étudier un mythe grec en Grèce, un rite romain à Rome, mais même on peut affirmer sans exagération qu'ils se plaisent à dépouiller les mythes et les rites de tous leurs éléments historiques. » Ils posent en principe « que, dans le domaine de l'histoire des religions, on rencontre une série de manifestations de l'esprit humain qui sont identiques, obéissent à des lois constantes et tendent vers la même direction ». D'ailleurs M. Toutain reconnaît que les solutions auxquelles ils sont arrivés ou prétendent être arrivés « ont séduit beaucoup d'esprits » parce que surtout « l'esprit humain est disposé à accueillir avec faveur les efforts tentés pour étendre en tout domaine le champ de nos connaissances » et qu'aussi « il ne s'effraie point des hypothèses, même les plus hardies, même les plus fragiles ».

— Avec une érudition mêlée de beaucoup d'humour, M. Guimet nous présente un portrait ingénieux et attachant de *Lucien de Samosate philosophe*. (*Éditions de la Nouvelle Revue*, Paris, 1910.) Dans la grande anarchie religieuse et philosophique qui agitait le monde hellénique au milieu du IIe siècle, « Lucien eut le courage de dire ce qu'il pensait de toutes ces choses ; il déclara les dieux ridicules, les philosophes comiques, insulta les uns, bafoua les autres. Il se trouva que tout le monde était de son avis ; Lucien eut un succès considérable et triomphant, aux applaudissements de tous, il éleva, d'une main tranquille, un autel en l'honneur du sens commun ». M. Guimet promène son lecteur à travers l'œuvre du subtil railleur, et le lecteur peut de confiance s'abandonner à l'agrément de cette promenade ; elle ne s'égare jamais hors de la réalité historique la plus minutieuse. Peut-être trouverait-on seulement motif à quelques réserves dans les pages où M. Guimet, qu'un penchant naturel attire vers les philosophies orientales, trace ce tableau du développement de la pensée grecque antérieurement à Lucien :

« Depuis longtemps les conceptions indiennes, mères de toutes les sectes, avaient peu à peu pénétré en Grèce, arrivant par plusieurs chemins. En premier lieu ce fut Pythagore qui rapporta de l'Inde le système brahamanique de la métempsychose et fonda au sud de l'Italie un couvent Djaïna. Puis Aristote, renseigné par Alexandre, connut de l'Asie les animaux et les plantes qu'il décrivit dans son livre sur l'histoire naturelle et s'empara de la doctrine Uyaya surnommée école logique de Gotama : il lui prit ses moyens de déduction, ses exemples, ses croyances et ses conclusions pratiques. Enfin Pyrrhon traversa les mers pour aller s'inspirer avec son compagnon Anaxarque du pessimisme brahamanique et rapporter les idées de l'école Paouranika qui déclare que tout n'est qu'illusion et propose la science du doute » (p. 1). Et, au temps de l'Alexandrinisme, « on vit les athéistes Sankya qui poussaient jusqu'au fanatisme le mépris de la douleur, devenir des stoïciens ; les atomistes, disciples de Canadi, devinrent les initiateurs de l'atomiste Démocrite, et ainsi des autres » (p. 2).

— Le deuxième volume de la collection des *Manuali di scienze religiose* publiés par l'éditeur Ferrari (Rome, 1910, in-16, 245 p.) est signé du professeur Ernesto Buonaiuti et porte le titre de *Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento*. C'est, d'après la *Revue d'histoire ecclésiastique* (1910, II, 424), une suite de notes détachées, presque de notes de lectures touchant une vingtaine de problèmes philologiques ou historiques du Nouveau Testament. Signalons les principales : *Parusia pagana e parusia cristiana* ; *Cesare o Cristo* ; *Prezzo di riscatto per molti* ; *Debito e condono* ; *Anathema sit* ; *La colletta per i santi* ; *La popolarità del IV Vangelo* ; *La corrispondenza di S. Paolo*, et deux études de critique historico-littéraire : *S. Paolo come testimone* ; *Il decreto degli apostoli*. M. B. prétend relever les analogies philologiques entre le langage néo-testamentaire et le grec populaire des inscriptions, des papyrus et des ostraka ; puis, comme le langage est le véhicule des sentiments, ce sont les rapports — à vrai dire de nature plus délicate — entre les « expériences du monde gréco-romain civilisé et la nouvelle expérience provoquée par le christianisme ». « La propagande chrétienne antique, dit M. Buonaiuti (p. 77) trouve des points d'attache précieux dans les formes de la vie quotidienne dans laquelle elle s'est insinuée et sur les concepts et les habitudes de laquelle elle a mis l'empreinte de nombre de ses idées propres ».

— La librairie J. C. B. Mohr (P. Siebeck) de Tübingen, nous donne le premier volume d'une encyclopédie intitulée *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Le programme en est très compréhensif ; il apparaît bien, à voir les mots typiques de ce premier volume, que ce dictionnaire comprendra toutes les manifestations religieuses dans la vie morale et sociale des siècles passés et dans le siècle présent. La collaboration est de tout repos : Gunkel traite de l'Ancien Testament et des religions de l'ancien Orient, Heitmüller du Nouveau

Testament, Zscharnack de l'Histoire de l'Église, Scheel de l'Histoire des dogmes, de la Symbolique, de l'Ethique, Troeltsch de la Dogmatique, Wobbermin de l'Apologétique, Baumgarten de la Théologie pratique et de la Religion contemporaine, Schian du Droit ecclésiastique et de la Politique religieuse, O. Siebeck de la Science sociale, G. Neumann de l'Art en général, W. Weber de la Musique, Schiele de l'Histoire des religions autres que le christianisme et de l'éducation, Mulert y donne les articles de biographie du XIXe siècle et de l'époque contemporaine. Cette œuvre scientifique considérable est dirigée par MM. F. M. Schiele, H. Gunkel et Scheel. Ce premier tome va de A à l'article *Deutschland*. Certains articles importants sont compris dans cette section : *Abendmahl*, *Aegypten*, *Agrargeschichte*, *Alexandrinische Theologie*, *Biblische Archaeologie*, *Apologetik*, *Apostelgeschichte*, *Augustin*, *Babylonien*, *Begräbnis*, *Bibel*, *Buddhismus*, *Christologie*, etc.

— Nous avons eu déjà l'occasion de parler ici de la *Cultura moderna*, « revue mensuelle d'études scientifico-religieuses » qui se publie à Mendrisio (Suisse) sous la direction du professeur Battaini. C'est une revue de critique qui se fait aisément revue de combat. Elle aime toucher aux sujets les plus brûlants. Le Dr Battaini y étudie le problème religieux en Italie, M. Sangiorgio le christianisme comparé au catholicisme ; on y institue une enquête sur le célibat ecclésiastique, et l'on y donne la primeur d'un chapitre inédit de *Christianity at the cross roads* de G. Tyrell. *La Cultura moderna* veut aussi aider puissamment à la diffusion dans le public italien des livres de H. Ch. Lea. La traductrice italienne du grand érudit de Philadelphie donne une « histoire de l'histoire de l'Inquisition », qui sans viser à la nouveauté est un précis utile et clair.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-ET-UNIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

I. — ANALYSES ET COMPTES RENDUS.

II. — Notices bibliographiques.

Bibliographie des religions de la Grèce et de Rome, p. 398 ; E. Guimet, Lucien de Samosate, p. 399.

Religions primitives de l'Europe : A. J.-Reinach, La nouvelle déesse-mère d'Alesia, p. 136 ; C. Jullian, Stèles espagnoles d'époque romaine, p. 270 ; Les sanctuaires du mont Auxois, p. 270 ; De la Ville de Mirmont, L'Astrologie chez les Gallo-Romains, p. 397.

Christianisme ancien : Fouilles en Cilicie, le sanctuaire de sainte Tecla, p. 136 ; Vase chrétien à relief de Thélepte (Tunisie), p. 137 ; E. Guimet, Les Chrétiens et l'empire romain, p. 144.

Christianisme du moyen-âge : R. Genestal, Procès sur l'état de clerc aux XIII[e] et XIV[e] siècles, p. 143 ; Églises de l'Annonciation et de l'Atelier de saint Joseph à Nazareth, p. 270.

Christianisme moderne : Un velorio au bord du Rio Salado, p. 138 ; M[gr] Lacroix, Histoire de l'Église pendant la Révolution, p. 143 ; A. Mathiez, La séparation de l'Église et de l'État en France à la fin du XVIII[e] siècle, p. 144.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET C[ie], 4, RUE GARNIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-DEUXIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

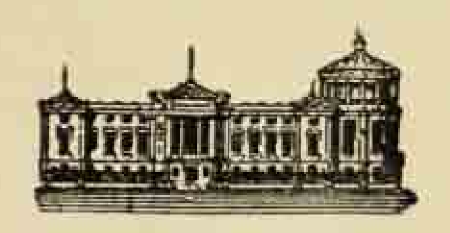
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN ETC.

TRENTE-ET-UNIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-DEUXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1910

LA COSMOGONIE DE THALÈS

ET LES DOCTRINES DE L'ÉGYPTE

S'il y a un dogme considéré comme intangible par les historiens de la philosophie et de ses premiers systèmes, c'est que la Grèce seule a été la terre productrice des premiers hommes qui, avides de science, se sont donné la tâche d'expliquer la genèse de notre terre et son développement physique, avant de disserter sur l'homme, ses facultés et sa fin. Quiconque, en effet, se donnera la peine d'ouvrir les ouvrages qui traitent de l'histoire de la Philosophie, verra du premier coup d'œil que, pour les historiens de la pensée philosophique, il n'existe que la philosophie grecque, et, tout bien considéré, cette attribution de la pensée philosophique à la Grèce est réellement fondée par rapport à la Grèce et à nos civilisations occidentales, mais non par rapport à l'esprit humain en général. Les premiers et même les plus récents historiens de l'évolution philosophique en Grèce et en Europe ne pouvaient pas savoir que l'Afrique avait recélé dans son sein ténébreux les éléments de nos connaissances philosophiques, comme elle y avait recélé les éléments primitifs de la morale et de la civilisation matérielle, pour la bonne raison qu'ils ne pouvaient rien savoir des connaissances que les progrès de la science mettaient entre les mains des seuls spécialistes, d'autant mieux que les spécialistes eux-mêmes ne soupçonnaient pas les trésors que cachaient les textes hiéroglyphiques; — on ne les connaît guère que d'aujourd'hui — mais cette connaissance pour être limitée à un petit nombre d'égyptologues de métier qui

ne s'occupent guère de philosophie, absorbés qu'ils sont dans des études philologiques, n'en est pas moins réelle et certaine.

On savait depuis assez longtemps, en réalité depuis les travaux si remarquables d'Emmanuel de Rougé sur ce qu'il appelait le *Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, que dès une haute, très haute antiquité, les Égyptiens avaient imaginé une de ces cosmogonies primitives auxquelles on accole l'épithète dédaigneuse de puériles, sans se demander si cette épithète que nous entendons par rapport à notre avancement dans l'étude de ces importantes questions n'est pas injustement employée à l'égard des poètes et philosophes de l'Egypte. D'ailleurs, on a été si bien accoutumé par nos écrivains, soit poètes, soit historiens, soit philosophes, à ne regarder que du côté de la Grèce quand il s'agit de philosophie, d'art ou même de science, que ce modeste essai d'attribuer à chacun ce qui lui revient paraîtra sans doute un attentat aux doctrines reçues, à moins qu'on ne le regarde avec dédain comme n'ayant nulle valeur, et qu'on n'y voie qu'une tentative avortée, n'ayant pas même le mérite de frapper au bon endroit : *telum imbelle sine ictu*.

Quoiqu'il en doive être de la manière dont sera reçu cet article par des lecteurs trop habitués peut-être à des opinions toutes faites et qui leur paraissent inattaquables parce qu'ils les entretiennent depuis leur éveil à la vie de l'esprit et qu'on leur a toujours représentées comme intangibles, il me semble que j'ai quelque chose de nouveau à dire sur l'origine des systèmes cosmogoniques attribués aux plus anciens philosophes grecs; qu'ayant remarqué dans les œuvres égyptiennes certaines idées méritant d'être mises sous les yeux des lecteurs de la *Revue de l'histoire des religions*, je n'étais pas libre de garder dans le secret de mes études privées des conclusions qui m'ont été suggérées par l'étude de textes très anciens, et que j'étais au contraire obligé de les faire connaître, car elles peuvent jeter un nouveau jour sur quantité de questions intéressant l'histoire de l'esprit humain.

I

Depuis l'immortelle découverte de Champollion, le temps a bien marché et l'on n'en est plus de nos jours à nier que l'Égypte ait un mot à dire dans les divers problèmes qui ont trait à l'art, à la morale, à la civilisation matérielle et à quantité d'autres sujets ; il est impossible de soutenir aujourd'hui que la civilisation de l'Égypte ne remonte pas à une époque si ancienne qu'elle prime toute civilisation grecque si primitive qu'on la suppose. Il est démontré pour tout esprit sérieux et sans prévention d'aucune sorte, recherchant seulement la vérité dans toutes ses manifestations, que la civilisation égyptienne était arrivée à un très haut degré de culture morale, artistique, même scientifique, dès la première vue qu'on en peut avoir. Il serait bien étonnant que seulement sur le point philosophique de la cosmogonie primitive, les auteurs égyptiens soient demeurés à court et n'aient même pas eu l'une de ces velléités d'explications enfantines qu'offrent d'autres peuples — sans en excepter les Grecs.

On sait déjà qu'ils possédaient des systèmes cosmogoniques divers et l'on s'est efforcé de les expliquer du mieux que l'on a pu, vaille que vaille ; on savait même que ces systèmes étaient très anciens. En effet, on trouvait ces divers systèmes mentionnés dans des œuvres que l'on faisait remonter à la XVIIIe dynastie, environ quinze siècles avant notre ère, et notamment dans ce mystérieux *Livre des morts* qui semblait défier tous les efforts faits en vue de sa traduction ; mais des découvertes encore récentes ont montré avec une évidence inéluctable que ce terme de la XVIIIe dynastie devait être largement dépassé, puisqu'on a trouvé certains chapitres de ce livre étrange gravés sur des sarcophages remontant tout au moins à la XIIe, à la XIe et même sans doute à la Xe dynastie. Du coup l'antiquité du *Livre des morts* était reculée au moins au XXVe, sinon au XXXe siècle avant l'ère dont nous nous servons. Et ce n'est pas tout, on a récemment publié et tenté

d'expliquer ce qu'on appelle les *Textes des Pyramides*, c'est-à-dire les *Prières* qu'on avait gravées dans les pyramides ouvertes vers 1880 et qui sont celles de rois ayant appartenu à la Ve et à la VIe dynastie. Ces textes en de certains chapitres font partie de ceux qui ont servi à décorer les sarcophages de la XIe ou de la XIIe dynastie, et si, pour le texte dont je vais bientôt parler et qui me fournira l'occasion de démontrer la thèse annoncée en tête de cet article; si dis-je, ce texte du *Livre des morts* ne se trouve pas spécialement parmi ceux qui figurent à la fois dans le *Livre des morts* et les *Textes des Pyramides*, cependant la doctrine est la même, et elle est répétée dans plus de trente passages. Fidèle au système chronologique français de Champollion, de Mariette et des autres égyptologues qui ont créé ou développé la science égyptologique française, j'attribuerai à ces pyramides et par conséquent aux textes qu'elles contiennent une date variant de quarante à quarante-cinq siècles avant Jésus-Christ, et nous n'atteignons pas encore, tant s'en faut, à l'origine de ces textes[1].

Pour peu qu'on soit en mesure de comprendre ces textes difficiles, même si l'on s'en rapporte au commencement de traduction qui en a été donné, on s'aperçoit bientôt que les mœurs auxquelles il est fait allusion au cours de ces prières, nous reportent à une époque bien différente de celle du Pharaon Ounas, le premier en date de ceux dans la tombe desquels on a trouvé les dites oraisons. L'époque de la Ve ou de la VIe dynastie est assez bien connue : des monuments nous en sont parvenus qui nous renseignent sur les coutumes sociales et les mœurs des contemporains, cou-

1) Je n'ignore pas qu'en Allemagne on n'accorde aux Égyptiens qu'une antiquité bien moins reculée et qu'on limite à trente-cinq siècles environ la durée de l'empire égyptien. Je crois cette chronologie boiteuse et ne reposant que sur une fausse interprétation de textes auxquels on a attribué un sens qu'ils n'avaient pas : je la mentionne cependant afin de mettre mes lecteurs à même de choisir. Dans le cas présent, il faudrait attribuer aux Pyramides dont il s'agit une antiquité d'environ trente siècles, ce qui dépasse de beaucoup, de vingt-cinq siècles au moins, le temps des premiers philosophes grecs.

tumes et mœurs parfois très rudes, surtout à l'égard des peuples étrangers que les rois d'Égypte eurent à soumettre temporairement; mais cette grande rudesse n'est rien en comparaison de la sauvagerie des mœurs que les textes de sa pyramide prêtent à Ounas qui est dit dévorer hommes et femmes, les dépecer, les faire cuire en ses chaudières pour son repas du soir et celui du matin. Toutes les femmes qui lui tombent sous la main lui servent à contenter sa lubricité spéciale, et plutôt sadique, car les femmes ne lui suffisent pas et il se sert à cet effet des hommes que le sort des armes lui procure. Il est dit ne pas même respecter les auteurs de ses jours, manger son père et sa mère, commettre en un mot tout ce que nous jugeons des crimes abominables et que depuis longtemps l'Égypte avait désappris, car je crois bien qu'elle les avait connus jadis. Or nous savons pertinemment quel fut le prédécesseur, le père sans doute, de ce pharaon Ounas — c'était le roi Assa — et quels furent ses successeurs, à savoir les Pharaons Teti, Pepi Ier, Merenra et Pepi II : quoiqu'il ne soit dit nulle part que Pepi II était le fils de Merenra, le petit-fils de Pepi Ier et l'arrière petit-fils de Teti, cependant nous sommes fondés à croire qu'il y a filiation de l'un à l'autre, car la liste royale de Turin les range dans la même dynastie, et nous savons que les dynasties égyptiennes tout comme les dynasties de l'histoire de France, ne finissaient que par l'extinction des descendants d'une famille royale ou une révolution politique. Un fait montre même que les trois rois Pepi Ier, Merenra et Pepi II se succédèrent de père en fils, car Pepi II porte le même nom que son grand-père Pepi Ier, et c'était bien la coutume égyptienne de donner au fils aîné le nom de son grand-père. Or, on a trouvé dans chacune des trois pyramides où reposaient ces trois rois, des preuves directes qu'elles avaient renfermé le corps momifié de chacun des rois en l'honneur desquels on les avait construites. Par conséquent Pepi II n'avait pas mangé son père, et de même Merenra. On peut avec assurance affirmer qu'il en avait été de même pour Ounas, et cependant il est dit de lui qu'il a

mangé son père dans l'autre monde. On peut conclure de ce passage que si jadis il fut de mode, parmi les peuplades dont descendirent les Pharaons de l'Égypte, de dévorer son père après la mort, ou même dans la vieillesse, afin de s'en inoculer toutes les vertus, comme la coutume s'en est conservée chez certaines peuplades demeurées rebelles au progrès des la civilisation, ce ne put être qu'à une époque où la race égyptienne en était au même état de barbarie. Or, si jamais les Egyptiens n'avaient connu cet état, comment en auraient-ils pu conserver le souvenir dans les livres les plus précieux qu'ils eussent, dans un recueil de formules et de prières destinées à leur faire accomplir sans encombre le terrible voyage des Enfers? Il faut donc conclure nécessairement que ce recueil de prières et de formules magiques avait été composé à une époque très reculée, sans doute avant toute civilisation historique. Il en est de même pour le *Livre des morts*, dans ses parties les plus anciennes, et non seulement il est possible en toute sécurité de conscience philosophique d'attribuer à ces deux recueils une antiquité de trente ou quarante siècles avant Jésus-Christ, mais encore on peut tout aussi bien reculer cette antiquité jusqu'à cinquante ou soixante siècles avant notre ère. En effet, les emprunts faits par l'un de ces recueils à l'autre sont si manifestes que l'on a déjà pu démontrer, il y a une dizaine d'années que certain chapitre du *Livre des morts* tel que nous le connaissons aujourd'hui avait été développé d'après un texte que l'on a retrouvé parmi ceux des Pyramides[1]; mais il y a beaucoup mieux encore, car l'un des chapitres qui ont trait à l'approvisionnement du mort dans les pays infernaux se retrouve presque mot pour mot dans les oraisons de la pyramide d'Ounas et dans le *Livre des morts*[2]. Le titre seul de ce chapitre nous

1) C'est M. Erman de Berlin qui a fait cette démonstration dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, t. XXXII, p. 1-22.

2) C'est le chapitre LI (cf. les ch. LII et LIII) qui se rencontre dans la pyramide d'Ounas, l. 186-195; ce chapitre est intitulé : *Chapitre de ne pas manger d'excréments*, et l'on y considère comme un événement possible que le mort

reporte à un état de civilisation rudimentaire, ou même de barbarie presque absolue où les premiers hommes ne reculaient pas devant les plus dures nécessités pour ne pas mourir de faim, si tant est que la chose soit possible. Ne le seraitelle pas que l'idée qu'on en aurait eue suffirait à elle seule pour montrer l'état de ces premières sociétés humaines qui prévoyaient de pareils cas.

Quoi qu'il en soit, les deux recueils, s'ils ne sont pas exactement de la même époque — ce qu'il serait difficile de prouver péremptoirement, comme il serait tout aussi difficile de démontrer le contraire — les deux recueils, dis-je, sont certainement d'une origine presque contemporaine, et cette origine, à mon sentiment, doit remonter à quelque soixante siècles avant notre ère, sinon plus. Comment, dès lors, les cinq ou six siècles de la philosophie grecque la plus ancienne pourraient-ils entrer en ligne de compte avec l'antiquité la moins élevée — trente siècles — des livres égyptiens? Comment surtout oserait-on en comparer l'âge avec ce chiffre qui semble fabuleux de soixante siècles avant notre ère?

II

Cette question une fois réglée, comme elle accuse une priorité terrifiante en faveur des livres et des doctrines de l'Égypte, il sera bon de faire un pas de plus en avant et de rechercher dans quelle condition se trouvait le mort en Égypte après les funérailles, afin de retracer à mes lecteurs comment, à son sujet, les sages égyptiens avaient été amenés à exposer la genèse de son avatar, et d'expliquer l'un des systèmes cosmogoniques de l'Égypte.

L'homme qui s'était acquitté de la vie n'avait pas en Égypte un autre destin qu'en Europe et dans les autres parties de notre globe : il subissait nécessairement la loi de

dans son voyage puisse se trouver dans une telle disette qu'il soit obligé de se nourrir d'excréments et de boire de l'urine.

toutes choses et se dissolvait. Les Égyptiens le savaient tout comme nous le savons, et cela dès le commencement de leur existence. Les récents travaux nous ont montré que leurs coutumes funéraires, au lieu de l'immuabilité qu'on s'est complu à leur attribuer, avaient au contraire beaucoup varié. Dès une époque très ancienne et avant toute histoire, par conséquent avant les soixante siècles dont il vient d'être question comme à la Ire dynastie, les Égyptiens avaient coutume de laisser le corps se putréfier de lui-même, et, après putréfaction, de rassembler les ossements du squelette et de les déposer dans un endroit spécialement propre à leur conservation et que nous appelons tombeau. Sans remonter à des coutumes sans doute encore plus anciennes, je me contenterai de dire que ces ossements du squelette devaient être disposés dans leur ordre naturel et au complet, parce qu'ils étaient destinés à fournir le *substratum* d'un nouvel être vivant : ce premier usage est désigné actuellement par l'expression *d'enterrement à l'état dispersé*. Plus tard, on réussit à conserver le squelette intact après la putréfaction des chairs, après lui avoir fait prendre au moment de la mort la position qu'avait eue l'enfant dans le sein de sa mère : on l'enterrait dans cette position qui a grandement surpris les fouilleurs qui les premiers l'ont récemment rencontrée, et l'on appelle cette manière d'enterrer le squelette *enterrement à l'état contracté*. Plus tard encore, soit que les ossements du squelette fussent séparés les uns des autres, soit que le squelette fût entier dans la position qui vient d'être dite, on entoura les ossements d'étoffe, au lieu de les mettre à nu dans une caisse en bois ; on mélangea aux étoffes de grandes quantités de substances aromatiques afin de les mieux conserver, et c'est ainsi que naquit la momification sous ses différentes formes.

La raison première de ces divers arrangements du squelette ou du cadavre momifié se tire de la croyance que les Égyptiens conservaient précieusement, à savoir que l'homme, après la fin de sa vie terrestre, n'était pas mort tout entier,

qu'il restait de lui quelque chose qui lui survivait : ce quelque chose, c'était le *ka*, ou l'*image*, l'εἴδωλον des Grecs. En effet ils n'avaient pas été sans remarquer bien souvent, et ils l'avaient pu faire dès qu'ils avaient eu l'usage du sens de la vue, qu'un cadavre quelconque placé au soleil produisait de l'ombre du côté opposé à celui d'où provenaient les rayons lumineux ; que ce même cadavre placé en position convenable se reflétait dans l'eau et y produisait une image de tout point conforme au cadavre. Les Grecs et les Latins firent sans doute la même observation et en tirèrent une conclusion analogue : les premiers nommèrent *image*, les seconds appelèrent *ombre* ce qui survivait à l'homme mort. Les Égyptiens eux, admirent deux êtres fort différents l'un de l'autre : au second ils donnèrent le nom de *khaïbit*=ombre, et au premier celui de *ka* qui correspond exactement à l'εἴδωλον des Grecs. Ils ne se bornèrent pas à ces deux êtres, mais en imaginèrent trois ou quatre autres auxquels ils donnèrent des noms appropriés aux qualités qu'ils avaient remarquées chez les individus vivants. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner en détail quel furent ces êtres : il me suffira de nommer le *ba*, ou la *force*, dont nous avons fait le synonyme d'âme, la *maitrise*, etc. Or, quand le corps avait été caché dans le tombeau, ou même dans le creux des arbres, ce qui fut l'une des sépultures primitivement employées par les ancêtres des Égyptiens historiques, l'*image* et l'*ombre* avaient disparu en Égypte, comme en Grèce et à Rome : qu'étaient-elles donc devenues? Le corps devenu cadavre, les Égyptiens savaient parfaitement qu'il était resté dans le lieu où on l'avait déposé, où en certains jours de fête ils le revoyaient, l'habillaient à nouveau ; mais ils ignoraient complètement quel avait été le sort de l'*ombre* ou de l'*image*, car dans l'intérieur du tombeau il ne peut y avoir d'ombre que dans des circonstances bien déterminées, et il ne peut y avoir d'*image* reflétée par l'eau. La solution de cette question ne les embarrassa guère longtemps : comme le cadavre ou squelette momifié avait été descendu dans la tombe, ils se dirent que sans doute

l'*ombre* et l'*image* étaient descendues dans les entrailles de la terre, dans les *Enfers*. Comme cette *ombre* ou cette *image* ne pouvaient être produites que par le corps vivant ou mort, de là vient le soin extraordinaire qu'ils prirent de conserver ce corps ou ce squelette, et cela tant que dura la religion égyptienne, et même pendant les premiers siècles de la conquête chrétienne.

Cependant, ce n'était pas le tout de croire que l'*ombre* et l'*image* étaient descendues dans les Enfers, il fallait nécessairement les y faire vivre, et comme elles ne pouvaient être l'image et l'ombre que d'un corps quelconque, les docteurs égyptiens virent bien qu'il leur fallait de même de toute nécessité donner à ces deux êtres le soutien d'une réalité quelconque. Jusqu'alors ils n'avaient pas été embarrassés pour les faire descendre dans les Enfers comme le corps était descendu dans le tombeau; de même cela leur suffit d'imaginer que le corps une fois déposé dans le sein de la terre n'était pas limité dans sa descente, ou encore que l'Enfer commençait pour lui à l'endroit où on l'avait enterré; mais évidemment, pour les raisons énoncées plus haut, ils ne pouvaient s'en tirer à aussi bon marché pour l'*ombre* et l'*image*, parce que plus le tombeau s'enfonçait profondément dans la terre, moins il y pouvait y avoir d'ombre ou d'image. Ils furent naturellement forcés de supposer un nouveau corps reproduisant exactement celui qui était resté sur terre, qui avait vécu sur terre, qui avait mérité sur terre; et il se trouva quelqu'un qui, à une époque inconnue, mais sûrement antéhistorique, prétendit avoir le secret, grâce à des opérations magiques puissantes bien qu'elles nous paraissent maintenant enfantines, de faire revivre le corps resté sur terre, ou mieux de créer dans les Enfers un corps nouveau, en tout semblable au premier, qui produirait dans les champs d'Ialou, autrement dit les Champs Élysées, l'ombre et l'image du corps terrestre avant sa mort. Ce n'est pas le lieu d'indiquer ici quelles sont ces opérations : il me suffira de dire que le corps nouveau ainsi formé passait par toute la série des

actes de la conception, de la formation, de la naissance, de l'allaitement par lesquelles le corps ancien était passé dans sa vie première ; mais il faut observer ici une énorme différence entre le premier corps et ce corps nouvellement formé dans les Enfers, c'est que le premier avait été formé grâce à la génération du père et de la mère, tandis que pour le second il aurait été un peu fort et par trop absurde de supposer que le père et la mère avaient de nouveau engendré et enfanté un autre fils dans les Enfers, et cela pour une raison bien simple : le père et la mère d'un défunt quelconque pouvaient n'être pas morts, ou ne pas avoir été admis à la béatitude éternelle, avoir été punis de la seconde mort ou anéantissement final, et comment dès lors leur fils aurait-il pu renaître si les auteurs de ses jours, ou un seul d'entre eux, eussent été punis de cet anéantissement final qui était le châtiment le plus terrible qui pût tomber sur un Égyptien, puisque généralement pour engendrer un troisième être, il faut l'acte commun d'un homme et d'une femme ?

Aussi les Egyptiens qui admettaient rigoureusement la responsabilité personnelle du défunt et qui n'avaient jamais pensé que leurs Dieux pouvaient poursuivre la punition du coupable jusqu'à la troisième ou quatrième génération de ses enfants innocents, avaient remédié à ce cas en faisant naître le nouveau vivant, non plus de ses parents terrestres, alors qu'ils étaient dans les enfers, ou peut-être alors qu'ils n'étaient pas encore morts, mais des dieux que connaissait l'Egypte et qui étaient regardés comme les formateurs de tous les êtres vivants ; ils prirent même la précaution de donner à chacun des membres du nouvel être un dieu comme créateur et protecteur particulier, si bien que le défunt revenu à la vie dans l'autre monde pouvait dire de lui-même : Il n'y a pas en moi un membre quelconque qui soit privé de Dieu [1]. Cependant ce n'était là que le résultat final : les diverses étapes nécessitées par cette seconde création étaient décrites une à une,

1) *Livre des morts*, ch. XLII, l. 10, éd. Budge.

et le commencement en était pour le mort la répétition de ce que les Égyptiens croyaient avoir été pour le monde et le premier homme paru sur la terre. Grâce à cette idée développée dans ses moindres détails, et il faut s'en rapporter aux Égyptiens quand ils entreprenaient de décrire de semblables phases, nous connaissons parfaitement les différentes phases de la vie nouvelle du défunt, et ainsi nous sommes en mesure de connaître ces mêmes phases pour l'origine des premiers êtres. Ce n'est pas là une théorie construite pour les besoins de la cause, c'est au contraire une conséquence directe tirée des textes égyptiens, comme le suivant : « Que je reste[1] dans cette hutte où est né Osiris, que je sois mis au monde comme Osiris et que je sois renouvelé comme lui[2] ».

Un autre texte est encore plus significatif quand on le comprend comme il doit être compris; il est dit, en effet du défunt — en l'espèce il s'agit de Ramsès II, le Sésostris des Grecs, — dans le temple appelé *Ramesséum* qu'il avait élevé à l'ouest de Thèbes, dans les limites de la nécropole thébaine : « Tes *devenirs* sont comme la lune », mots qui semblent de prime abord aussi éloignés d'un sens quelconque qu'on peut le souhaiter, mais qui cachent un sens profond. Le mot *devenirs* signifie ici les *transformations* que doit subir le défunt dans l'autre monde avant d'être déclaré digne d'entrer dans le royaume d'Osiris. Or, que fait aujourd'hui la lune et que faisait-elle en Égypte sous la XIX[e] dynastie ? Elle faisait ce qu'elle fait encore de nos jours, ce qu'elle a toujours fait : quand elle est nouvelle elle est invisible; peu à peu elle sort de son

1) Mot à mot : que je suis assis, accroupi.

2) Texte cité par E. de Rougé dans son *Mémoire sur l'inscription du tombeau d'Ahmès* republié dans la *Bibliothèque égyptologique*, t. XXIII, p. 65. — La hutte où est né Osiris est désignée par le mot *meskhent* qui signifie hutte, car, chez les peuples primitifs, les femmes se retiraient dans une hutte pour accoucher et y restaient un temps plus ou moins long suivant les diverses peuplades, jusqu'au moment où leur impureté cessait. Presque tous les grands temples égyptiens comprennent une annexe plus petite qu'on appelait *mammisi*, c'est-à-dire le *lieu de la parturition*, où la déesse mère vivait dans la réclusion afin de mettre au monde son fils divin.

invisibilité et se montre au ciel sous la forme d'un croissant qui ira toujours grandissant jusqu'au moment où l'orbe de l'astre sera dans son plein, c'est-à-dire complet. Que devait donc faire le mort pour que ses *transformations* pussent être assimilées aux phases de la lune? Il devait d'abord être invisible, et par être invisible j'entends ne pas exister, puisque dès qu'il existait il devenait visible; puis grandir et croître comme la lune jusqu'au moment où il devenait complet, où il était un être parfait. Les diverses phases de cette seconde existence sont exprimées exactement comme celles de la première vie : la déesse Nout (déesse du ciel) lui donnait naissance comme elle donnait naissance au soleil; dès qu'il était sorti du ventre de sa mère, la déesse Isis en prenait soin, la déesse Nephthys lui faisait sucer le lait de ses mamelles, et alors il grandissait bien vite.

Ces réflexions m'ont paru utiles pour mettre le lecteur à même de juger ce qui va passer sous ses yeux; elles me semblent suffisantes en ce point, et je vais maintenant rappeler en gros les divers systèmes des premiers philosophes grecs sur la cosmogonie, avant de montrer quelle était l'une des cosmogonies égyptiennes.

III

Thalès de Milet, dont les Grecs ont fait le premier des sept sages et qui vivait à la fin du VIe siècle avant notre ère, est généralement reconnu comme le premier de ces philosophes grecs qui tentèrent d'expliquer la genèse du monde. Il est regardé comme le fondateur de l'école ionienne ou des philosophes qu'on appelle physiciens. Il n'a pas laissé d'écrits, ou du moins ses écrits ne nous sont pas parvenus, et nous n'avons connaissance de ses doctrines que par les philosophes venus après lui et les analyses qu'en ont faites certains autres qui appartiennent à la grande époque, notamment Aristote[1].

1) *Metaphysic.*, I, 3, 183, l. 20.

Quoique la situation qui nous est faite à son égard ne soit pas la meilleure que nous pussions désirer pour juger de son système, car trop souvent on peut se demander si ceux qui l'ont suivi ou abrégé ont bien compris ce que Thalès avait dit ou voulu dire — il y a en effet bien des divergences entre les divers exposés de son système — cependant, une chose semble bien aussi certaine qu'on puisse le souhaiter, c'est que le premier en Grèce il posa la question des origines des causes naturelles et remplaça par sa cosmogonie physique les cosmogonies mythiques en vogue jusqu'à lui. Pour Thalès, l'*eau* est la matière première dont toute chose est sortie ou a été faite. Comment avait-il été amené à voir dans l'eau la matière première de toutes choses et pourquoi s'était-il arrêté à cette explication cosmologique? On en est réduit aux conjectures et Aristote pense que Thalès a donné cette explication de l'origine de toutes choses parce qu'il avait observé que toute nourriture est humide pour tous les animaux et que tout se réduit en eau par la putréfaction : du moyen de conservation de la vie et des phénomènes qui suivent la mort, il aurait conclu à l'identité du principe qui avait produit la vie. On ne sait pas davantage si Thalès expliquait la manière dont les choses avaient été produites par l'eau, et nous en sommes ici encore réduits à la conjecture d'Aristote que ce fut par raréfaction et par condensation[1]; mais il est bien plus probable que le père des philosophes ne s'est pas même posé la question et qu'il s'en est tenu à la simple affirmation que toutes les choses étaient sorties de l'eau ou avaient été produites par l'eau. Regardait-il l'eau comme infinie? on ne le sait pas davantage. Plaçait-il dans l'eau un principe actif qui aurait été mû à sortir de la passivité pour se porter à l'action? Il ne le dit aucunement ; mais on est bien forcé de le supposer, car comment l'eau primordiale aurait-elle pu produire tous les êtres, si elle n'avait pas renfermé en elle-même un principe qui, à un certain moment, fût mû

1) Aristote, *Physic.*, I. 4.

à produire ce qui n'était pas? Ce premier principe était-il un principe d'organisation en même temps que de création, c'est à dire la Divinité? Il semble bien d'après les historiens de la philosophie que c'est à Anaxagore qu'il faille attribuer cette idée; mais cependant Thalès admettait que le monde était plein de Dieux, il personnifiait toutes les forces de la nature et leur attribuait une âme semblable à l'âme humaine, même aux objets que nous classons dans le règne minéral, notamment à l'aimant, parce que l'aimant attire le fer et semble lui imprimer un mouvement[1].

Les disciples ou successeurs de Thalès dans l'école ionienne reçurent la doctrine du maître et en développèrent les parties restées obscures. Ils y ajoutèrent ainsi des idées philosophiques montrant quels progrès la pensée humaine réfléchie avait faits dans l'examen de ces problèmes si difficiles à résoudre. Le premier d'entre eux en date, Anaximandre, se préoccupa d'affirmer tout d'abord que la matière première était infinie, car seul, l'Infini ne s'épuise pas par des générations successives : cette matière par conséquence directe est éternelle, donc impérissable. Elle est douée d'un certain mouvement qui lui est propre; c'est par conséquent une matière vivante, comme le hylozoïsme, et les choses en sont sorties, grâce au mouvement qui lui était propre. Ces qualités qui devaient être inhérentes à la matière première semblent avoir été ajoutées par Anaximandre à la doctrine de Thalès, comme fruit de ses réflexions. Il maintint et expliqua que l'élément liquide est la substance du monde. La terre notamment a été d'abord à l'état liquide, et du limon primitif sont sortis tous les animaux terrestres, y compris l'homme, car ils avaient d'abord été poissons et, quand ils avaient eu la force de monter sur la terre, ils s'étaient dépouillés de leurs écailles. L'âme de l'homme était aériforme. Tout arrivait à la vie dans une infinité de mondes successifs selon une circu-

1) Dans l'exposition de ce système, comme dans celle des systèmes suivants, je suis l'*Histoire de la philosophie grecque* par Zeller.

lation éternelle, et tout devait rentrer dans cette matière dont tout était sorti.

Anaximène, Idée d'Himère et Diogène d'Apollonie détournèrent la philosophie de ces deux premiers philosophes de la voie qu'ils avaient suivie, en attribuant à l'air le rôle que jouait l'eau dans le système primitif; mais pour Hippon, au temps de Périclès, le principe de tout était l'humide, c'est-à-dire sous une forme à peine changée la matière première de Thalès et d'Anaximandre.

Cet enseignement de l'école des physiciens d'Ionie se perpétua chez quelques-uns des philosophes qui composent pour nous l'école d'Élée, mais du premier plan il passa définitivement au second. Pour Xénophane de Colophon, au temps des guerres médiques, l'unité générale des mondes est un dogme intangible : le monde n'ayant jamais eu de commencement n'aura jamais de fin, quoique toutes choses se transforment dans un perpétuel devenir. La terre, par exemple, est passée de l'état liquide à l'état solide et redeviendra limon. Pour Héraclite, mort 450 ans avant notre ère, la raison divine créatrice du monde, a converti d'abord le feu en air, puis en humidité, et c'est de ce principe humide, la semence du monde, qu'ont été formés le ciel et la terre avec tout ce qu'ils contiennent. Anaxagore de Clazomène, né vers 500 avant J. C. et contemporain d'Empédocle, fut le premier qui, vraisemblablement, adjoignit à la matière première une intelligence, le Νοῦς, imprimant à la masse des éléments primitifs — *mens agitat molem*, devait dire Virgile — un mouvement de composition et de désagrégation. Par ce mouvement les éléments du monde ne formèrent qu'une seule masse, par ce mouvement aussi ils s'apparièrent avec ceux entre lesquels existait une certaine affinité et qui font leur évolution jusqu'au moment où ils se désagrègent et meurent, quoiqu'il n'y ait réellement ni naissance, ni mort, mais seulement composition et désagrégation. Pour qu'il y ait composition des éléments premiers, il faut qu'une intelligence motrice et ordonnatrice les pousse les uns vers les autres et

les unisse ensemble : c'est ce que fait le *Nous*; cette intelligence que plus tard on devait appeler l'*âme du monde* avait été imaginée d'après le rôle que l'on prêtait à l'âme humaine : son action cessait avec la création du monde, comme l'action de l'âme humaine sur le corps cesse avec la vie.

Pour tirer le monde du chaos primordial des éléments premiers, le *Nous* leur imprimait un mouvement de tourbillon qui est toujours allé et qui ira toujours en grandissant. Cette rotation sépare les divers éléments les uns d'avec les autres, maintenant certains au centre de la masse tourbillonnante, chassant les autres vers la partie extérieure du tourbillon. C'est ainsi que dans la suite des temps l'eau se dégagea de la masse inférieure des vapeurs produites par la chaleur, et qu'ensuite la terre se dégagea de l'eau. Ainsi l'eau est encore la matière, mais non plus première, d'où est sortie notre terre avec tout ce qu'elle renferme.

Je ne pousserai pas plus loin l'analyse de ces systèmes primitifs de philosophie où l'eau joue d'abord un rôle prépondérant, puis qui va en s'amoindrissant graduellement, mais qui reste toujours grand pour des esprits peu habitués à l'abstraction. A mesure que les philosophes grecs se sentirent plus libres dans le maniement des idées abstraites, ils formèrent d'autres systèmes qui nous paraissent toujours profonds et qui ont suffi à l'humanité occidentale tout entière jusqu'au XVIII[e] siècle. Si Socrate et Platon surent revêtir leur philosophie d'images et de mythes merveilleux qui sont toujours la joie de l'esprit humain, d'autres, et notamment Aristote, surent donner à leur enseignement un vêtement abstrait qui a fortement enveloppé l'intelligence des hommes qui vécurent après eux. Je n'ai pas l'intention de faire ici une analyse de ces divers systèmes de la philosophie grecque, mais il me faut rappeler au moins la célèbre distinction entre la *puissance* et l'*acte* que, dans les systèmes gnostiques, les différents chefs d'école devaient tant prôner[1], ainsi que j'ai eu

1) Voir notamment le système de Valentin, soit selon l'école italique, soit selon l'école orientale.

l'occasion de le faire observer dans mon *Essai sur le gnosticisme égyptien et son origine égyptienne*. Quand j'écrivis cet ouvrage, je crus que les idées de puissance et d'acte étaient d'origine grecque : l'expression seule en était grecque, l'origine était égyptienne, comme je vais le démontrer ici, en même temps que je démontrerai, je crois, que pour certains docteurs égyptiens tout notre univers était sorti de l'abîme primordial, c'est-à-dire de l'Eau.

IV

Les Égyptiens, réfléchissant aux origines premières de notre monde, avaient parfaitement connaissance qu'il y avait eu un temps où rien n'existait de ce qui existe actuellement, sauf ce qu'ils appelaient le *Noun*[1]. Le mot *temps* n'est employé que pour montrer ce que je veux dire, car le soleil n'ayant point encore été créé il ne pouvait y avoir séparation de la lumière et des ténèbres, de jour et de nuit, et par conséquent de mesure du temps. Pour faire entendre ce temps où rien n'existait réellement, ils s'exprimaient de la sorte : « Alors qu'il n'y avait pas de ciel, alors qu'il n'y avait pas de terre, alors qu'il n'y avait pas de dieux, que les dieux n'étaient pas nés, qu'il n'y avait pas de mort ». Qui donc parle ainsi? et à quelle époque remontent ces paroles? Ces paroles se trouvent dans la pyramide de Pepi Ier, comme elles sont dans celle de Pepi II[2], et ces deux rois de la VIe dyastie vécurent sans doute vers le quarante-deuxième ou le quarante-troisième siècle avant notre ère. Voilà donc un point solidement établi ; ces paroles prouvent, en outre, qu'à un certain moment

1) Je conserve ici l'appellation qu'avaient employée les premiers égyptologues, notamment Champollion et E. de Rougé : leurs raisons sont toujours valables et, de plus j'ai démontré dans le *Journal asiatique* que les Coptes connaissaient aussi le *Noun* de leurs ancêtres et l'appelaient bien *Noun*.

2) Cf. *Recueil de monuments relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptiennes et assyriennes*, année VIII, *Pyramide de Pepi I*, l. 663-664 ; année XIV, *Pyramide de Pepi II*, l. 1229-1230.

des choses existaient qui précédemment n'existaient pas et que notre monde d'inexistant devint réel.

Pour expliquer ce passage du néant à l'existence, l'une de leurs cosmogonies affirmait qu'avant toutes choses il existait un abîme primordial, c'est-à-dire une masse d'eau primitive dont tout était sorti : c'est cet abîme qu'ils appelaient *Noun*[1]. Ce *Noun* que les gnostiques valentiniens devaient appeler plus tard βυθός, ou selon une autre appellation le *Trésor* qui renfermait toutes choses, était, sans doute, comme son nom l'indique, inerte apparemment[1] ; mais il devait renfermer en lui-même un principe d'activité qui le poussait à se manifester en entrant en activité, car il advint un temps où ce *Noun* qui paraissait inerte passa de l'inertie à l'action, et c'est sur le mode dont il devint agissant que le chapitre XVII du *Livre des morts* nous renseigne, en nous apprenant les diverses phases par lesquelles passa cette manifestation.

Voici ce texte si important et si précieux pour l'histoire de la pensée humaine. Le défunt, je le rappelle, en arrivant dans les Enfers n'était en réalité que l'*ombre* de lui-même : son corps était resté sur terre, et toutes ses qualités aussi, à moins qu'elles ne fussent renfermées dans un lieu spécial d'où il fallait les évoquer pour les convier à doter le nouvel être qui allait être appelé de la mort à la vie. Le mort, dans la prière qu'on lui met dans la bouche et qui devait lui rendre la vie, s'exprime de la sorte : « Je suis celui qui n'était pas devenu existant, le seul qui soit devenu du Noun ; je suis Râ en son apparition au commencement de son gouvernement. Je suis le Dieu grand devenu de lui-même ». Ces paroles forment trois petits versets : elles sembleront sans doute à mes lecteurs quelque peu obscures et laconiques ; elles le semblaient aussi aux Égyptiens car les vieux sages de l'Égypte avaient eu soin d'y ajouter un interrogatoire afin d'amener le mort à donner quelques explications

1) La racine *nen*, d'où provient le nom *noun* veut dire *être inerte*, en même temps qu'elle signifie *être agité*.

et d'obtenir que le défunt ajoute en son nom personnel quelques éclaircissements. On lui pose donc la question : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » et le mort répond au premier verset : « Je suis celui qui n'était pas devenu existant, le seul qui soit sorti du Noun ; je suis Râ en son apparition au commencement de son gouvernement, » en s'expliquant ainsi : « C'est Râ au commencement de son apparition à Henen-souten[1] en roi, en être qui existe, alors que Schou n'avait pas élevé le ciel, lorsqu'il était sur la hauteur de l'habitant d'Eschmoun[2] ». Cette réponse ne paraîtra pas beaucoup plus claire au lecteur; cependant elle correspond admirablement à la question et jette une grande lumière sur le problème cosmogonique. Nous savons en effet que le Noun, l'eau comme le dira l'interrogatoire du troisième verset, produisit le Dieu qui n'existait pas, le Dieu-néant, comme l'appellera Basilide à la fin du premier siècle de notre ère, le Dieu Toum, comme le nomment les textes égyptiens[3]. Ce Toum, cet être qui n'était pas, fut le seul qui soit devenu du Noun, c'est-à-dire qui du néant est devenu existant en passant par l'évolution intermédiaire du *devenir*, c'est-à-dire du Dieu que les Égyptiens nommaient Khepra ou *celui qui devient*. Devenu réellement existant, il s'appela Râ, ou le soleil, lorsqu'il apparut au commencement de son gouvernement, c'est-à-dire de la direction du monde, car les Égyptiens croyaient avec assez d'apparente raison que tout, sur notre terre et peut-être en notre monde, dépendait du soleil. De ce soleil devenu réel après avoir été néant, les premiers rayons se portaient au matin sur la ville de Henès, ou Ahnas, parce qu'il était réellement un

1) C'est la ville ancienne de Henès qui n'existe plus de nos jours, mais dont l'emplacement est toujours appelé Ahnas par les indigènes actuels.

2) Ville ruinée de nos jours et qui a été détruite par Cambyse. Elle fut toujours très célèbre en Égypte à toutes les époques : les Grecs l'appelèrent Hermopolis magna, c'est-à-dire la grande ville du dieu Thot qui en avait fait son séjour.

3) La racine *tem* ou *toum* d'où est venu le nom du dieu Toum est une racine qui signifie *qui n'est pas*, d'où son rôle de négation dans la phrase égyptienne et copte.

roi qui existait et que la ville de Henès à l'époque de la composition de ce mythe était sans doute une ville importante, sinon la capitale de l'Égypte.

L'existence du Dieu Râ-Soleil avait précédé celle d'un autre Dieu qui jouait un grand rôle dans les cosmogonies égyptiennes et qu'on appelle Schou, c'est-à-dire le *vide*. Jusqu'à présent on s'est étrangement mépris sur le rôle de ce Dieu et sur la signification de son nom. En effet, on a cru que c'était le Dieu étai qui supportait la déesse ciel pendant la journée et qui au matin la séparait violemment des étreintes de son mari Seb-Terre, et on a comparé son rôle à celui de l'Atlas grec. C'est une profonde erreur : les Égyptiens n'ont jamais pensé à mettre sous le ciel un Dieu de taille assez haute pour qu'il pût le soutenir et remplir le rôle d'Atlas, car en leur pays le ciel est pur d'une extraordinaire pureté et la colonne d'air défie toute hauteur mensurable avec les moyens nécessairement fort limités dont ils disposaient sans doute. D'ailleurs ils ont représenté le soleil sortant de l'abîme primordial des Eaux, c'est-à-dire du Noun, et élevé par un Dieu à la hauteur de ses bras : ce Dieu, c'est précisément le Dieu Noun lui-même et cette imagerie se comprend très bien. L'abîme primordial est représenté par la série des lignes ondulées dont les Égyptiens se servaient pour représenter l'eau parce qu'ils avaient observé que le moindre vent ride la face de l'eau et crée ainsi les petites ondulations que nous connaissons tous. Le Dieu Noun a les pieds sur l'abîme qu'il personnifie et tient, au bout de ses bras, la barque dans laquelle le soleil va naviguer sa course divine : comme chaque matin, c'est de lui que la barque solaire est censée sortir rajeunie, comme elle en naquit tout d'abord, il a sa place naturellement marquée pour ce rôle, et afin que nous ne puissions pas épiloguer sur son être et son rôle, les Égyptiens ont pris soin de graver le symbole de son nom au-dessus de sa tête[1].

1) Cette représentation se trouve figurée sur le sarcophage du roi Séti Ier. Ce sarcophage est maintenant à Cambridge en Angleterre.

Il n'y a donc aucun doute à entretenir à ce sujet. Alors à mesure qu'il montait de la montagne solaire orientale, sortait sur terre pour monter au ciel, les Égyptiens voyaient en même temps les ténèbres reculer devant l'astre, quitter notre terre et s'évanouir dans le ciel, en laissant vide l'espace intermédiaire entre la terre et ce qu'ils appelaient et ce que nous appelons encore le ciel. C'est cet epace vide qu'ils appelaient *Schou*. Sans doute cette théorie est d'une physique bien élémentaire, mais elle est de la seule physique dont pouvaient se servir les habitants de la vallée du Nil : ils voyaient le ciel s'élever à mesure que le soleil se montrait prêt à éclairer leur terre, *au commencement de son gouvernement*, et naturellement les premiers objets terrestres qui se montraient illuminés par l'astre du jour, c'étaient certains sommets plus particulièrement désignés par les légendes ou les faits qui s'y rapportaient, comme celui d'Ahnas et comme aussi celui d'Eschmoun, car si Thot, *l'habitant d'Eschmoun*, est spécialement nommé par le chapitre XVII du *Livre des morts*, c'est sans doute parce que, dans une doctrine cosmogonique, il avait droit à un traitement de préférence, puisqu'il est le centre d'une doctrine philosophique sur l'origine du monde, doctrine que l'auteur du Livre dont il est question n'ignorait certainement pas. Ainsi expliquée et comprise, cette première partie de l'interrogatoire, si je ne me trompe, semblera bien au lecteur faire avancer l'intelligence de la doctrine cosmogonique d'un grand pas.

Le second verset : « Je suis le Dieu grand devenu de lui-même, » est expliqué de la sorte par le défunt à qui l'on demande ce que signifient ces paroles : « C'est Noun, le créateur de ses noms, de la naissance des Dieux devenus des Dieux. C'est Râ qui a créé le nom de ses membres, et ceux-ci sont devenus des Dieux à la suite de Râ. » Il faut, pour comprendre ces paroles, savoir que les philosophes égyptiens nommaient en général les Dieux « les membres de Râ » et, comme ces *membres* pour être désignés chacun en particulier avaient besoin d'un nom spécial, Râ, leur père, le leur

donnait à chacun et le créait ainsi. Le nom de Râ[1] n'est ici mis qu'en sous-ordre, car les plus anciens documents qui comportent ce texte, ceux qui remontent de trente à trente cinq siècles avant notre ère, nomment ici le Dieu Noun, c'est-à-dire le Dieu *Eau primordiale*, comme le montre le signe déterminatif qui accompagne son nom et qui se compose de la triple ligne onduleuse et brisée qui représente l'eau. Nous allons voir bientôt que, de ces deux Dieux Noun et Râ, le Dieu Noun est nécessairement le premier en date et qu'entre eux il en faut placer un troisième qui est le Dieu Toum, c'est-à-dire le Dieu qui n'est pas, et même un quatrième le Dieu Khepra, celui qui devient.

Le troisième verset de ce même chapitre dit en effet : « Je suis celui auquel nul ne s'oppose parmi les Dieux », et comme ces paroles ne semblent se rapporter que fort indirectement à une doctrine cosmogonique, on demande au défunt d'expliquer ce qu'il entend par là, et il répond par une double explication : « C'est Toum (le Dieu qui n'est pas) devenu un dieu unique; c'est Râ, lorsqu'il brille hors de la montagne solaire orientale du ciel. » Cette explication, qui n'est pas de prime abord très claire pour nous, va le devenir, j'espère, quand j'aurai fait observer au lecteur que le soleil-Râ semblait au matin sortir de l'une des montagnes qui bordent la vallée du Nil à l'Est, comme le soir il semblait s'éteindre et mourir en s'enfonçant dans la montagne occidentale, comme le croyaient les Égyptiens et comme notre expression *le soleil se couche* conserve encore la trace d'idées tout à fait semblables. Or le soleil, quand il est mort, n'existe naturellement plus, et on l'appelait sous cette forme Toum, celui qui n'est plus. La même chose s'était passée en sens inverse à l'origine des êtres, et c'est le Dieu qui *n'existait pas*

1) Le nom de Râ est regardé d'ordinaire comme un de ces noms qui n'ont aucune signification : je crois au contraire que, comme tous les noms il a une signification réelle et qu'à l'origine du langage les premiers hommes ne donnaient des noms que *significatifs*. Le nom de Râ me paraît venir du verbe qui signifie *faire* : Râ serait donc le Dieu *qui a été fait* ou *qui fait*.

qui était *devenu* le soleil, autrement dit *Toum* avait évolué en *Khepra* qui était *devenu* réellement existant dans le soleil-Râ et ce Dieu était bien devenu de lui-même, émané de la matière primitive sans nul élément étranger, puisque c'était l'émanation, ou l'écoulement naturel de l'Eau primordiale ou du Noun.

Comment le soleil-Râ s'y prit-il pour créer le monde et tout ce qu'il renferme? simplement, je crois, par l'action de sa chaleur combinée avec la vertu de l'eau, parce que les Égyptiens avaient parfaitement observé que la seule chaleur du soleil suffit à faire pousser toutes choses sur terre; ils savaient sans le moindre doute que, même pour les animaux supérieurs aux autres créatures du règne minéral ou végétal, la semence, déposée par le mâle sous la forme d'eau dans le sein de la femelle, avait besoin de chaleur pour se développer et passer heureusement à travers toutes les phases de son développement. Mais d'où avaient-ils tiré cette semence première nécessaire à l'évolution du monde en général et à celle des hommes en particulier? Pour répondre à cette question ils avaient imaginé le mythe suivant qui repose sur le phénomène de la génération, mais d'une génération spéciale qu'ils exprimaient par ce mot, forcés qu'ils étaient d'y avoir recours puisqu'il n'existait encore qu'un seul Être, à savoir Râ. Râ étant *devenu* réel de Toum (celui qui n'est pas) qu'il était auparavant, se trouvait seul pour se reproduire par émanation génératrice; éprouvant le besoin d'engendrer d'autres êtres semblables à lui-même, il se donna des jouissances solitaires : ces jouissances furent si vives et si brutales que le sang jaillit de son phallus et que les Dieux en naquirent. C'est ce qu'au chapitre XVII du *Livre des morts*, au verset 13, le défunt exprime ainsi : « O Dieux qui fûtes auparavant[1], donnez-moi vos deux mains afin que je sois ce Dieu qui devienne parmi vous ». Et comme ces paroles pour-

1) L'expression égyptienne signifie : dès le commencement, dès l'origine des choses et des êtres.

raient s'expliquer d'une façon qui ne serait pas la bonne et n'aurait aucunement rapport à la cosmogonie égyptienne, on lui pose la question : « Qu'est-ce que cela signifie? » Et il répond : « Ce sont les gouttes qui sortirent du phallus de Râ à la suite de ce qu'il s'écarta pour faire les sections de lui-même par lui-même, et voici que les gouttes donnèrent des dieux qui sont à la suite de Râ, Hou et Sa, et ils sont à la suite de Toum (le Dieu qui n'est plus) au cours de chaque jour. » Ce mythe nous est connu par ailleurs, et à la place des mots « pour faire les sections de lui-même par lui-même », d'autres textes disent : « Il eut plaisir en lui-même », et la seule mention du phallus suffit à nous faire comprendre de quel plaisir et de quelles sections il s'agit. Les Égyptiens ayant jugé que toutes les créatures devaient s'être produites par génération, parce que toutes se reproduisaient ainsi, et se trouvant en présence d'un être nécessairement solitaire à l'origine, le dotèrent des deux sexes et le firent procréer de lui-même. Si maintenant quelque lecteur s'étonnait de voir mentionner après Râ et les dieux de sa suite, le dieu Toum (celui qui n'est pas) avec les mêmes dieux pour l'accompagner, je lui rappellerais que Râ meurt chaque soir et que, lorsqu'il n'est plus, les Dieux qui l'accompagnaient ne sont plus aussi jusqu'à l'heure où le lendemain il apparaîtra de nouveau au ciel sous la forme de l'astre du jour.

Parmi les dieux qui accompagnent Râ, le texte nomme seulement deux des principaux personnages qui se tiennent sur la barque du soleil vivant et lumineux, comme sur la barque du soleil mort et n'ayant plus de lumière à répandre. D'autres textes disent que Râ produisit de la même manière un couple composé de Schou (le vide, l'air aride) et de Tefnout (la terre encore humide pour avoir été produite par le Noun), Seb (la terre telle qu'elle est) et Nout ou le ciel. Seb et Nout à leur tour procréèrent Seb, Osiris, Isis et Nepthys, la première grande famille humaine, ayant toutes les passions qui distinguent notre race. Tout est alors au complet et la terre avec ses habitants peut suivre sa destinée.

Une question reste encore à résoudre sur la manière dont sortirent du Noun les divers êtres formés à l'origine : les philosophes grecs l'avaient expliquée de diverses manières, dont la raréfaction et la condensation. Si je ne m'abuse, cette idée de la raréfaction avait été connue des anciens Égyptiens, car, dans un traité qui tient tout autant de la superstition magique que de la philosophie et de la religion, on trouve au rôle du Noun des allusions explicites, et entre autres la suivante : « En ce jour, le Noun enfanta par la réalisation des souffles heureux[1] ». Que signifient donc ces mots? A mon sens, ils veulent dire que les vents soufflaient et que leurs souffles véhéments desséchaient une partie du Noun et en faisaient apparaître des êtres réels, tels que la terre, les herbes, les arbres, etc. Évidemment les mots de *raréfaction* et de *condensation* ne se trouvent pas sous la plume des sages égyptiens exposant leur système de cosmologie; ils sont demeurés jusqu'ici la propriété des philosophes grecs, mais en somme c'est à quoi se bornent réellement leurs droits. Les Égyptiens peuvent revendiquer pour eux la propriété de l'idée philosophique de cette cosmogomie qu'on nous dit avoir été l'origine de la philosophie.

1) Chabas qui le premier traduisit complètement ce livre le nomma très justement : *le calendrier des jours fastes et néfastes*; mais fort souvent sa traduction, très bonne pour son époque, est insoutenable aujourd'hui : peut-être l'aurait-elle été dès son temps si on l'eût regardée de plus près. Il a traduit le passage que je viens de citer d'une manière tout opposée à ce que je crois être le véritable sens : « En ce jour naquit le Noun sur les souffles heureux ». D'abord le Noun n'avait pas à naître puisqu'il existait de toute éternité; de plus le grand égyptologue n'a pas traduit le mot *mait*, que je traduis par réalisation, par suite de l'erreur où l'on était de son temps, à savoir que le signe qui veut dire *vents* était un déterminatif du mot qui veut dire *réalisation*, *vérité*, *justice*. Il résulte de cette double erreur que sa phrase est un non-sens, malgré le rapprochement que Chabas fait de ce passage avec les paroles de la Bible : *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, car si l'Esprit, ou le souffle de Dieu était porté sur les eaux, il fallait de toute nécessité que ces eaux fussent préexistantes au souffle. Les Égyptiens avaient poussé si loin la minutie dans les détails qu'ils savaient de la manière la plus certaine que la sortie des premiers objets du Noun avait eu lieu le 19 du mois de Phamenot! (27 mars). Le moyen de douter d'un fait qui s'était produit tel jour de tel mois!

Je n'ai fait usage jusqu'à présent pour expliquer l'une des cosmogonies primitives de l'Égypte que de l'antique *Livre des morts* et le lecteur qui se rappellera sans le moindre doute que je lui ai amplement parlé d'un autre recueil de textes qu'on appelle *Texte des Pyramides* se demandera sans doute pourquoi je ne l'ai pas appelé à mon aide. J'ai eu pour cela une très bonne raison, à savoir que les *Textes des Pyramides* ne contiennent pas *ex professo* un exposé de la cosmogonie telle que j'ai pu l'exposer d'après le chapitre XVII du *Livre des morts*; mais s'ils ne contiennent pas cet exposé, ils font allusion à la doctrine elle-même encore assez souvent. J'ai voulu savoir combien de fois dans les diverses pyramides il était fait allusion à cette cosmogonie qui repose tout entière sur le Noun, ou abîme primordial, dont tout est sorti, et j'ai pu voir que le nombre des passages où il était fait allusion au Noun et à son rôle dans la cosmogonie égyptienne n'était pas au-dessous de trente-cinq[1]. Je ne saurais m'empêcher de croire que cette situation est autrement meilleure pour la question qui m'occupe que ne l'eût été un exposé complet de la croyance de l'auteur égyptien. Évidemment cet exposé eût été le bienvenu, surtout s'il eût apporté quelque trait nouveau à l'exposé trop succinct du *Livre des morts*; mais puisque nous avons cet exposé dogmatique, ne vaut-il pas mieux pour la thèse que je défends posséder ces multiples allusions qui sont démonstratives par leur nombre et par la manière dont elles sont faites, en passant, sans le moindre souci de la clarté à laquelle doit viser tout auteur même égyptien, même à la haute époque dont il s'agit? N'est-il pas préférable de voir que l'auteur en parle comme d'une chose communément admise à l'époque où il écrit, pour laquelle il suffit de la plus simple allusion pour réveiller aussitôt dans l'esprit du lecteur l'intel-

1) Dans la pyramide d'Ounas, il y a au moins six allusions au Noun et à son rôle cosmogonique, sept dans Teti, quatre dans Pepi Ier, six dans Merenra et douze dans Pepi II où les textes sont plus complets et mieux conservés.

ligence de la doctrine entière? Il me semble donc que je ne pouvais rien désirer de plus propice et de plus fort en faveur de mon sentiment, d'autant mieux que certaines de ces allusions sont tellement claires que l'on ne peut un seul instant douter que la doctrine n'ait été généralement connue. Ainsi il est répété à plusieurs reprises que le défunt qui doit se reformer un nouvel être dans les Enfers, comme je l'ai exposé au commencement de cet article, a été conçu dans le Noun, est né dans le Noun, qu'il est sorti du Noun, etc.; qu'est-ce donc à dire, sinon que le mort, comme le soleil, a passé par toutes les phases par lesquelles Râ, le premier des êtres, était passé? De la sorte est prouvé le principe fondamental de ma thèse, à savoir que le défunt doit reproduire tous les actes du premier des êtres arrivés à la vie réelle, principe ayant amené l'exposé de la cosmogonie tout entière.

Et maintenant si je voulais rechercher dans les documents qui composent toute la littérature égyptienne, je trouverais sans le plus léger doute des milliers et des milliers d'allusions à ce rôle de l'Eau primordiale, soit voilées, soit claires et manifestes dans les ouvrages que nous ont conservés les papyrus, dans les hymnes si nombreux dans lesquels les poètes de l'Égypte ont donné libre carrière à leur piété philosophique sur pierre, sur bois, sur cuir, sur papyrus ou sur métal. A chaque instant il y est fait allusion dans l'immense recueil que nous appelons *Livre des morts*, si bien qu'à n'importe quelle époque, soit à l'époque romaine, soit à l'époque grecque, soit à l'époque de la rénovation de l'art saïte, soit sous le Nouvel Empire égyptien, soit sous le Moyen, soit sous l'Ancien Empire, nous retrouvons à chaque instant cette doctrine cosmologique exposée tout au long ou simplement effleurée par une allusion quelconque qui ne peut être comprise qu'en admettant la doctrine tout entière. Il reste donc complètement démontré que dès l'Ancien Empire et même dès une époque antérieure à toute histoire, cette cosmologie égyptienne était si répandue que le ou les

auteurs des *Textes* gravés dans les Pyramides pouvaient n'y faire que de simples allusions sans crainte de n'être pas compris. Or sous Ounas, sous et avant Ménès, je le demande en toute tranquillité, où étaient les philosophes grecs? Jusqu'à ce jour on reste confondu d'admiration devant la doctrine de Thalès, des premiers Ioniens et des Éléates : mais qu'est-ce que six siècles avant notre ère devant ce chiffre presque incroyable de trente siècles au minimum, surtout de soixante siècles avant notre ère, et peut-être même de huit mille ans? Ne serait-ce pas ici le lieu de répéter le mot du prêtre égyptien à Hérodote : « En vérité, vous autres, Grecs, vous n'êtes que des enfants! »

Puisqu'il en est ainsi, on peut pousser plus loin encore la comparaison entre la cosmogonie égyptienne et la cosmogonie des premiers philosophes grecs et se demander en plus si rien n'existait dans le Noun qui poussât cet océan primordial à produire les êtres vivants, quelque chose qui se rapproche du νοῦς grec, ou, comme dit Virgile, du principe intelligent qui agitait la masse d'où toutes choses sont sorties : *mens agitat molem*. Je dois le dire franchement ici, il ne me semble pas qu'on ait encore, au point où nous en sommes de l'intelligence des textes égyptiens, signalé dans les livres que nous a légués l'Égypte quoi que ce soit d'approchant du νοῦς grec; mais la réflexion nous montre que nécessairement, pour pousser ce Noun à produire d'abord le Dieu Toum, le principe des autres Dieux, qui n'était pas encore, mais qui de la puissance allait passer à l'acte et devenir Khepra, un Dieu qui devient, qui se transforme et qui finit par apparaître dans un être réel qu'on appela Râ, ou le Soleil, par produire cet être unique dont tout est sorti réellement; il fallait bien, dis-je, un principe réel d'activité quelconque, qui mût le Noun à se manifester tout au moins en puissance d'abord, puis finalement en acte. Si la raison démontre nécessaire ce principe d'activité, je ne puis croire que cette nécessité ait échappé à l'œil subtil des penseurs de l'Égypte; et s'ils avaient reconnu cette nécessité, ils devaient

avoir donné un nom à ce principe nécessaire, peut-être même plusieurs, et peut-être est-ce cette multiplicité qui les a fait méconnaître. Examinons donc la question, car elle est d'importance.

Tout d'abord il est fait mention, dans le livre dont j'ai parlé plus haut et qu'on appelle le *Livre des jours fastes et néfastes*, d'une sorte de décret que les Dieux sortis du Noun auraient adressé à leur père autant pour le remercier que pour l'inciter à se manifester; mais le passage est tellement fruste et incertain qu'il me semble plus à propos de ne pas me servir de ce témoignage. En outre, les Egyptiens ont toujours considéré les Dieux, même ceux que nous avons le plus abstraits de la nature humaine, car, malgré cette abstraction nous avons agi de la même manière qu'eux; ils avaient, dis-je, considéré les Dieux comme doués de toutes les facultés qu'ils reconnaissaient en eux-mêmes. Donc tout d'abord le Noun devait avoir toutes les qualités de l'homme d'Égypte : il sentait, pensait et voulait, et chez lui, comme chez les hommes, la volonté n'allait pas sans la pensée et la pensée sans la vie animale et végétative. C'est pour cela qu'on lui accordait des membres tout comme aux autres Dieux, et avec ces membres une pensée et une volonté par lesquelles il se *manifesta*, pour employer le terme dont se servent les textes égyptiens. Sans doute ces choses ne sont pas dites aussi expressément que je les énonce ici, mais elles le sont implicitement, et c'est affaire à l'esprit intelligent et réfléchi de les apercevoir sous le vêtement dont on les a enveloppées. Si on ne les admettait pas, il serait complètement impossible, non seulement d'expliquer, mais encore de comprendre le rôle du Noun dans celle des cosmogonies de l'Égypte dont il est la base.

Ceci posé, il serait bien surprenant que les sages de l'Égypte n'aient pas eu l'occasion de le dire expressément; aussi l'ont-ils bien dit, et les textes ne nous font-ils pas défaut : le tout est de comprendre ce qu'ils disent. Je dois revenir ici à cet antique *Livre des morts* dont il a été si souvent

question dans cet article. Parmi les transformations dont dépendait le sort du défunt dans l'autre monde, il en est une qui met en cause le Dieu Noun au chapitre LXXXV. Ce chapitre a pour titre, comme on traduit habituellement : « Chapitre de faire transformation en âme vivante » ; mais ce mot *âme* ne me semble pas, dans le sens précis que nous lui reconnaissons, répondre à la pensée égyptienne, parce qu'on le rencontre encore assez souvent dans des phrases où ce sens ne peut manifestement convenir à la pensée et au contexte, et je préfère de beaucoup le sens de force qui convient à tous les cas, si bien que je traduirai : « *Chapitre de se manifester en force vivante*[1]. » Ce chapitre contient les paroles suivantes : « Je suis la *force* de Râ[2] sortie du Noun, cette *force* divine qui a créé les aliments ». De ces paroles on peut conclure que le Noun contenait en lui la force qui devint ensuite la *force* de Râ, le Dieu-Soleil, laquelle produisit tout ce qui se mange. Ces paroles peuvent sans doute s'appliquer uniquement à Râ ; mais la suite montre que ce n'était pas seulement la *force* de Râ qui était contenue dans le Noun, mais encore toutes les autres *forces* des autres êtres, car le défunt ajoute : « Je suis le Dieu Hou[3] : qu'il ne soit point détruit en ce mien nom de *force* divine *devenue* pour moi-même avec le Noun, en ce mien nom de Khepra (le Dieu qui devient et se transforme du néant en un être réel), que je me transforme[4] en lui chaque jour[5] ». Puis pour compléter la pensée de l'auteur, le texte ajoute plus loin en faisant toujours parler le défunt : « Je suis le Noun, que ne me

1) Les Égyptiens figuraient cette *force*, ou cette âme, par un oiseau, le plus souvent un épervier à tête humaine ; comme ils avaient coutume d'exprimer abstractivement leurs idées au moyen de symboles concrets, qu'ils voyaient que, parmi tous les oiseaux de leur pays, l'épervier était l'un des plus forts, des plus agiles dans son vol, ils l'avaient choisi pour symboliser la *force* active de l'homme, et il faut avouer qu'ils n'avaient pas si mal choisi leur symbole.

2) Ou : Livre de Râ, et ainsi dans les passages suivants.

3) C'est-à-dire : le Dieu qui personnifiait les aliments, la *force* alimentaire.

4) Mot à mot : que je devienne ou devenir.

5) *Livre des morts*, éd. Budge, ch. LXXXV, l. 2-4.

démolissent pas les faiseurs de péchés[1] ». Sur ces paroles, il est facile de faire le raisonnement suivant qui est en tout conforme aux expressions du chapitre XVII que j'ai citées et commentées plus haut : le défunt s'indentifie au Noun, à l'abîme primordial dont toutes choses sont sorties. Il reconnaît que la force qui doit animer son nouvel être reposait dans le Noun, qu'elle était *devenue* avec le Noun lui-même en vue de sa propre personnalité dans l'enfer égyptien ; cette force est nommée *Khepra*, c'est-à-dire l'être qui est dans un perpétuel devenir, et le défunt demande que cette *force* qui est en devenir dans le Noun, se manifeste en sa faveur chaque jour. Je crois bien que c'est ici le νοῦς des philosophes grecs l'intelligence, *mens*, du poète latin ; et, comme cette *force* est dite avoir été dans le Noun, avoir exercé sa force de manifestation dans le Noun, et l'exercer chaque jour, on ne peut rien demander de plus, ce me semble, rien de plus formel et de plus clair. Il y avait donc bien dans l'abîme primordial qu'avaient rêvé les Égyptiens une *vertu* qui le poussait à agir dans quelque sens que ce soit, vertu unique en sa cause, mais diverse à l'infini dans ses effets.

Mais à ce principe d'intelligence, à cette vertu active qui résidait dans le Noun ne se borne pas ce dont les philosophes grecs sont redevables aux sages de l'Égypte. Par ce que j'ai dit au cours de cet article, le lecteur a dû voir que les divers états de l'être que Platon, Aristote et les Scolastiques désignaient par des mots différents, mais qui au fond reviennent à ceux de *puissance* et d'*acte* que j'ai si souvent employés dans les pages précédentes, étaient parfaitement connus des philosophes égyptiens. Le Dieu Néant, ὁ θεὸς οὐκ ὤν, du gnostique Basi-

1) *Livre des morts*, ch. LXXXV, l. 8. Il faut pour comprendre ce texte savoir que le Noun, le trésor de toutes les forces, comme devaient dire plus tard les Gnostiques, était censé limité par une enceinte semblable à celles de toutes les villes, de tous les villages et de toutes les habitations particulières de l'Égypte, car les textes parlent des *créneaux* du Noun. Évidemment le Noun, ou l'abîme primordial ne pouvait avoir de *créneaux* ; cette expression est une figure qui nous montre seulement ce qu'a voulu dire l'auteur.

lide, ce Toum des Égyptiens qui n'est pas, qui devient possible d'abord, réel ensuite sous le nom de Râ, grâce à l'action de Khepra, le devenir, dont je viens de préciser l'action, n'est-ce pas la *puissance* qui passe à l'*acte*, grâce à cette perpétuelle transformation que symbolise le Dieu Khepra et qu'exprime notre mot devenir? Sans doute l'esprit humain est assez riche et assez fort pour pouvoir trouver en deux pays différents, surtout en des époques différentes, les mêmes expressions pour exprimer des idées philosophiques identiques; mais ici il y a une question qui prime toutes les autres, c'est la question de priorité. Les systèmes des philosophes grecs ne datent que du vi^e siècle avant notre ère; ceux des sages de l'Égypte datent, selon le système chronologique le plus défavorable à ma thèse, au moins de vingt-cinq à trente siècles avant notre ère, et selon la chronologie à laquelle je crois, de cinquante à soixante siècles avant Jésus-Christ, et pour moi, ce n'est pas encore la limite extrême que l'on doive leur assigner. « En vérité, vous autres Grecs, vous n'êtes que de petits enfants! »

*
* *

Que conclure de ce qui précède? Tout d'abord qu'il faut rendre justice aux philosophes de l'Égypte et leur attribuer ce qui est bien à eux. Sans doute, il ne nous a pas été démontré péremptoirement qu'ils avaient fait rayonner autour d'eux la lumière quelque peu diffuse de leurs croyances philosophiques et religieuses; ils n'ont jamais pu trouver l'expression synthétique de leurs plus beaux enseignements, et il était réservé aux Grecs de développer humainement ce que les habitants de la vallée du Nil avaient simplement, quelquefois copieusement exprimé dans leur langage primitif, mélange de poésie et de réalisme parfois bien grossier; mais on ne saurait leur dénier d'avoir été les premiers, dans le monde connu des anciens, à se préoccuper des difficiles problèmes que s'est posés et qu'a essayé de résoudre la

science de l'homme, sans avoir pu, hélas! en trouver jusqu'ici la solution. Si l'on a fait honneur aux premiers philosophes grecs des écoles ionienne et éléate de s'être essayés dans ces questions demeurées insolubles et si on leur a fait gloire d'avoir énoncé des erreurs et des absurdités manifestes, parce que ces absurdités et ces erreurs ont été un premier pas fait vers l'obtention de la vérité, pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'Égypte et ses systèmes de cosmogonie philosophique? Le jugement philosophique ne doit pas avoir deux poids et deux mesures : ce que l'on glorifie dans la Grèce, on le doit glorifier de même en Égypte, si l'on y trouve les mêmes doctrines énoncées et développées, dût-on pour cela enlever la couronne de priorité dont on avait indûment paré la tête de la Grèce. Il est vrai que nous n'avons aucun nom d'auteur égyptien à appliquer à telle ou telle doctrine, que surtout il ne se présente à notre esprit aucun de ces grands noms qui sont restés comme des phares lumineux dans les ténèbres humaines, que l'Égypte n'offre à notre admiration respectueuse ni Pythagore, ni Empédocle, ni Héraclite, ni surtout Platon ou Aristote! c'est peut-être, c'est sans doute un malheur; mais au lieu d'avoir pour base presque unique de notre connaissance des systèmes ioniens ou éléates des allusions souvent plus qu'obscures de tel ou tel de ces grands philosophes grecs qui, trop longtemps, ont maintenu l'humanité pensante dans les plus profondes erreurs, nous avons le grand bien de pouvoir nous servir des textes mêmes des philosophes poètes de l'antique Egypte. Sans aucun doute, il est fort malheureux pour nous que nous devions asseoir notre jugement en ces questions si abstruses sur des textes que nous commençons à peine à comprendre, écrits d'une manière instable dans une langue à peine ébauchée, si nous la comparons à nos langues savantes et compliquées où la nuance la plus ténue de nos pensées est exprimée de telle manière qu'on ne peut manquer de la comprendre; mais à mesure que nous entendrons mieux ces textes si anciens, que nous saisirons la pensée de ces

premiers philosophes, la lumière se fera plus éclatante à nos yeux et cette première étude pourra être suivie d'autres plus aiguës, plus pénétrantes, qui parviendront à montrer que l'Égypte a ouvert la marche en philosophie comme en poésie, en mathématiques, en astronomie, en architecture, en sculpture, même en peinture. Évidemment pour la philosophie, elle n'a pas eu de succès durable comme pour les autres sciences et arts qui viennent d'être énumérés; mais, cet insuccès ne lui est pas imputable ; on doit le faire retomber plutôt sur le sujet lui-même que sur ceux qui l'ont traité : les Grecs n'ont pas d'abord mieux réussi, leur insuccès a été tout aussi complet ; mais cet insuccès même a été une cause de progrès pour l'esprit humain aiguillonné par la difficulté, par l'impossibilité de trouver une solution satisfaisante aux problèmes étudiés : l'Égypte a du moins ouvert la marche en ces études si captivantes que, malgré tout, elles ont occupé les esprits les plus sérieux de l'humanité.

Une autre cause de l'infériorité de l'Égypte vis-à-vis de la Grèce en cette question doit encore être signalée afin de mettre mes lecteurs à même de juger en toute connaissance de cause : les premiers écrits des philosophes grecs qui nous sont parvenus sont généralement des poèmes, comme ceux de Pythagore, d'Empédocle et autres philosophes. Il en était de même pour les écrits de l'Égypte : les premiers auteurs ont écrit en vers, je n'ai pas le moindre doute à cet égard; mais actuellement il est presque impossible, avec l'écriture hiéroglyphique où le plus souvent on n'écrivait que les consonnes, où en tout cas les voyelles étaient trop rarement figurées, et les voyelles ont le rôle principal en poésie ; il est presque impossible, dis-je, de savoir, quand même on a le sentiment de la versification, où commence et où finit le vers, la stance. Ces conditions sont éminemment défavorables, et nous en sommes réduits, pour juger qu'il y avait versification dans tel ou tel hymne, dans tel ou tel morceau épique ou même tragique, au seul balancement de la pensée et des propositions, balancement qu'on a nommé parallélisme, et

aux images employées par l'auteur et qui montrent sans doute un tempérament poétique. Et cependant, malgré toutes ces causes d'infériorité, il m'a été possible de faire voir au lecteur que l'esprit philosophique de l'Égypte s'était attaché à ces grands problèmes de l'origine de monde, de l'évolution successive de la plante, de l'animal, de l'homme, de la morale sociale, comme je l'ai écrit ailleurs, et pour ce faire je me suis servi de textes qui ont besoin d'un commentaire serré, je l'avoue, mais qui néanmoins sont assez clairs et assez limpides pour être compris. J'ai pu montrer aux yeux les plus prévenus que, bien longtemps avant la Grèce, l'Égypte s'était posé les mêmes problèmes dont on réservait le monopole à la race hellénique, et les avait résolus de façon analogue.

La Hurlanderie, 28 mars 1910.

E. Amélineau.

DE QUELQUES RITES DE PASSAGE EN SAVOIE

I

L'histoire comparée des religions est dans son état actuel si vaste comme matériaux et si complexe comme théorie, qu'on se trouve obligé sans cesse de choisir entre deux modes de présentation opposés et également incommodes : ou bien, par suite du manque de *corpus* et d'encyclopédies comme celles de Roscher ou de Daremberg et Saglio, il faut mettre à la disposition du lecteur des matériaux innombrables reproduits presque *in extenso* et les discuter un à un dans leurs détails, comme font Sidney Hartland, Frazer, etc. ; ou bien il faut présenter les idées générales seules, en décidant avec fermeté sur tous les points secondaires sans les discuter, mais en renvoyant aux sources, comme a fait Salomon Reinach dans *Orpheus* et comme j'ai fait aussi dans ma *Formation des Légendes* et dans mes *Rites de Passage*.

La manière condensée de ce livre en a rendu l'intelligence difficile à tous ceux qui n'avaient pas eu jusque là à s'occuper comparativement des centaines de rites dont j'ai tenté de donner un classement systématique, alors que ceux qui se trouvaient dans ce cas en ont aussitôt aperçu l'utilité pratique et la portée théorique. En somme, l'ouvrage aura peut-être, sous sa forme si rapide et si affirmative, plus d'action que si dès le début j'avais publié coup sur coup les cinq ou six volumes, dans le genre du *Golden Bough*, pour lesquels mes matériaux étaient en quantité suffisante. Si les circonstances s'y prêtent, je publierai un jour cette édition complète, du moins aussi complète que possible.

En attendant, il convient de mettre à l'épreuve les prin-

cipes généraux de ma théorie en étudiant de près des ensembles de faits ignorés au moment de ma publication, et cela en manière de contrôle non préparé. Quelques épreuves de ce genre conduites suivant la méthode monographique feront plus pour déterminer la valeur réelle de ma systématisation que des objections théoriques vagues et générales; car les résultats en seront aisément transposables. Le tableau suivant d'un certain nombre de rites de passage en Savoie — j'ai laissé de côté pour le moment les rites de changement d'année et de saison — aura, je l'espère, pour effet d'amener d'autres folkloristes à en édifier de semblables avec les faits recueillis en d'autres régions de la France; et une série de monographies de ce genre permettrait de préparer un volume d'ensemble sur les rites de passage en France, volume qui manque à notre littérature folklorique.

C'est donc aussi comme une sorte de cadre pour des enquêtes locales qu'il convient de regarder le présent mémoire. J'y ai donné les documents, tant imprimés qu'inédits (soit récoltés par moi[1] ou communiqués par d'excellents enquêteurs comme M. Cl. Servettaz, de Thonon et M. Kellier, instituteur à Tignes) à peu près *in extenso*, et souvent en termes originels, puis je les ai interprétés de mon mieux, et sans vouloir à toute force trouver à chaque fois une explication qui concordât avec mes théories personnelles. Mais en somme, l'étude des rites savoyards m'a convaincu une fois de plus que les rites de passage constituent bien une catégorie autonome, conditionnée par des nécessités psychologiques et sociales définies.

II

LE PASSAGE MATÉRIEL.

Les renseignements sur les rites du passage matériel en

1) Renseignements obtenus de MM. Gay (Publier), A. Dumont, L. Mallinjod, A. Guy (Bonneville), J. Désormaux à Annecy et bien d'autres Savoyards que je remercie de l'intérêt qu'ils ont témoigné pour mes recherches.

Savoie sont fragmentaires ou peu détaillés. En premier lieu, il convient de citer les dévotions accomplies au passage des cols. La plupart des cols en Savoie étaient munis de sanctuaires dont quelques-uns, comme ceux du Petit Saint-Bernard, remontent à l'époque protohistorique[1]. Plus tard on édifia, sur la plupart des points de partage des pentes, des autels à la divinité par excellence des voyageurs et des carrefours, à Hermès-Mercure, qui parfois remplaça, sans doute, des divinités allobroges, ceutronnes etc., locales et surtout la divinité appelée Mercure Gaulois[2]. Des sanctuaires du même ordre étaient édifiés aussi dans certains défilés dangereux, comme le Pas de Saint-Saturnin près de Lemenc, non loin de Chambéry[3]. Mais on ne sait pas au juste en quoi consistaient les rites par lesquels les voyageurs s'assuraient un passage heureux.

Comme d'habitude, le christianisme survenant profita des coutumes locales en les détournant à son profit, et des sanctuaires dédiés à la Vierge (dont, au témoignage peut-être un peu exagéré des hagiographes, le culte se répandit en Savoie très tôt et avec un succès tout particulier) remplacèrent les temples gallo-romains locaux[4]. C'est ainsi qu'au col du Mont du Chat, N.-D. de l'Etoile ou de Bon-Secours a sa chapelle à l'endroit où s'élevait d'abord un sanctuaire à une divinité gauloise, et où sont visibles les ruines d'un temple consacré à Vénus et à Mercure. Les cas de ce genre sont nombreux en Savoie.

Cette coutume de préserver la route et les passants à l'aide de petites chapelles rustiques est une des caractéristiques de ces régions, tout autant que des Alpes ita-

1) Les colonnes de Joux ; le mot n'a sans doute rien à faire avec Jovis, mais désigne un lieu planté de sapins.

2) Cf. Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. III, p. 68 ; Renel, *Les Religions de la Gaule avant le Christianisme*, Paris, Leroux, 1906, p. 299, 301, 349 etc.

3) Cf. Mes *Légendes populaires et Chansons de Geste en Savoie*.

4) Cf. Grobel, *Notre-Dame de Savoie*, Annecy, 1860.

liennes et tyroliennes; on les voit, de pierre ou rarement aujourd'hui de bois, jalonner les carrefours, les tournants, veiller sur les abîmes, protéger l'entrée des ponts. Par exemple à Brison, au-dessus de Bonneville, une petite statuette enclose en une charmante chapelle de pierre à deux étages, datée de 1659, veille sur un tournant de chemin à l'endroit où le coupe un torrent par moments impétueux. De même, au-dessus de Châtillon en Faucigny, au sommet de la colline élevée qui sépare la vallée de l'Arve de celle du Giffre, se trouve la chapelle de N.-D. du Mont Provent, protectrice spéciale, dès le moyen âge, des voyageurs qui avaient à traverser cette région alors très boisée et infestée de bêtes féroces[1].

Tout aussi fréquentes sont les croix : mais elles ne sont pas autant destinées à la protection des passants et du passage; souvent elles marquent le lieu où s'est produit un accident, ou bien elles désignent un lieu de pèlerinage pourvu d'un nombre déterminé de jours d'indulgence, ceci surtout quand elles sont situées sur des promontoires rocheux ou au sommet de monts comme le Nivolet, près Chambéry.

Quelques passages sont placés sous la protection d'un saint particulier. La très vieille chapelle de Saint-Antoine à Lans-le-Bourg est située au débouché du vieux pont sur lequel passait l'ancien chemin à mulets appelé la *Ramasse*. Tous les voyageurs entendaient la messe dans cette chapelle avant d'entreprendre la montée du Mont Cenis; quelques-uns y faisaient même leur testament[2]. Nombreux sont les voyageurs qui ont parlé de cette messe spéciale de passage et qui ont décrit le système de la *ramasse*, sorte de traîneau de branchages qui assurait une descente vertigineuse.

D'autres cérémonies accompagnent le départ en montagne au début de l'été, et le retour de l'alpage au commencement de l'automne, cérémonies cependant moins complexes en

1) L'abbé H. Feige, *Sanctuaire de Notre-Dame de Mont-Provent, etc.*, Annecy, 1894, p. 17.

2) Baron Raverat, *Savoie*, Lyon, 1872, p. 278.

Savoie qu'en Suisse et au Tyrol[1]. Il y a lieu tout au plus de noter qu'autrefois on entendait une messe spéciale au départ; et que le retour comportait aux Houches près Chamonix un cortège qu'ouvrait la *reine* couronnée de fleurs, c'est-à-dire la vache qui avant le départ avait triomphé de toutes les autres en combat singulier[2].

III

LE BAPTÊME

Le rituel primitif du baptême catholique s'adressait, comme on sait, à des adultes, et ce n'est que peu à peu, à mesure que les païens diminuèrent en nombre et que de plus en plus on n'eut à baptiser que des nouveau-nés, que, par suppressions et simplifications diverses, le rituel a acquis sa forme actuelle[1]. Le baptême chrétien est donc la déformation d'une cérémonie primitive d'initiation, calquée d'ailleurs sur les cérémonies d'initiation gréco-romaines. Or ni les Grecs, ni les Romains, ni les Gaulois, ni les Germains ne possédaient de cérémonies de baptême proprement dites, mais des rites d'agrégation soit au clan (cf. le baptême dans le Rhin), soit à la phratrie, et en un sens à la famille restreinte. Ainsi s'explique, je crois, l'absence remarquable de rites pré-chrétiens ou extra-chrétiens de baptême en Savoie.

Ce n'est que récemment que le rituel catholique tout entier a été unifié par la victoire, sur tous les autres rituels locaux, du rituel romain, grâce à la campagne conduite par les bénédictins de Solesmes. Rien d'étonnant, par suite,

1) Voir Mme Andree Eysn, *Volkskundliches aus Tyrol*, Brunswick, Vieweg, 1910, p. 192-198.

2) A. Perrin, *Histoire de la Vallée et du prieuré de Chamonix du xe au xviiie siècle*, Paris, 1887, p. 247.

3) Pour les détails, voir Mgr L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édition, Paris, 1902, p. 292 et suiv.

si le rituel du baptême était encore si peu fixé en Savoie à la fin du XVI[e] siècle, que tantôt on baptisait l'enfant aussitôt après la naissance, et que tantôt on se contentait de l'ondoyer le premier jour, en renvoyant la cérémonie principale à une date ultérieure[1].

Les quelques coutumes populaires se réduisent à peu de chose. Anciennement, dans plusieurs communes, on portait l'enfant à l'église couché dans son berceau; les porteurs plaçaient le berceau sur l'épaule droite si c'était un garçon, et sur l'épaule gauche si c'était une fille. Ailleurs, on indiquait le sexe de l'enfant par une cocarde ou un nœud de ruban; la cloche n'était sonnée que pour les enfants mâles; les jeunes enfants du village accompagnaient quelquefois le nouveau-né au baptême; au retour on fêtait plus ou moins le petit cortège, selon l'aisance de la famille; le parrain faisait un cadeau à l'accouchée et se chargeait des étrennes d'usage[2], c'est-à-dire sans doute des dragées, qui sont encore en usage partout, et d'autres cadeaux comme ceux qui sont spécifiés pour Chamonix. Les parrains et marraines des premier-nés y sont toujours les grands-pères et grand'mères, ou à défaut les oncles et tantes, et ensuite les parents plus éloignés. Il est d'usage que le parrain ou la marraine se proposent d'eux-mêmes, ou choisissent leur commère ou compère; le parrain offre un bonnet ou un mouchoir à la marraine; celle-ci lui donne un bouquet, qu'elle place elle-même à sa boutonnière; la mère reçoit un bonnet et une partie de la layette, du pain, du vin, de la viande, du sucre; le baptême a lieu le lendemain de la naissance; l'enfant est porté à l'église dans son berceau, sur un coussin enrubanné; si c'est un garçon, il porte un nœud de rubans placé sur le côté; si c'est une fille, une couronne sur la tête. De joyeux carrillons annoncent la fin de la cérémonie; ils n'ont pas lieu si le

1) Abbé Lavorel, *Cluses et le Faucigny, usages locaux*, etc., 11[e] congrès des Sociétés savantes savoisiennes; Chambéry, 1891, p. 206.

2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 292-293. Voir plus loin le chapitre sur le mariage pour les indications bibliographiques détaillées.

mariage des parents ne remonte pas à sept mois[1]. Cette proposition des gens à servir de parrains et marraines est générale en Chablais; on regarde cette charge comme un honneur et une faveur — c'est là peut-être une tendance qui date des premiers temps du christianisme en ces régions, alors que le parrainage ne dépendait pas exclusivement du degré de parenté — et la difficulté consiste à refuser sans blesser personne. Le jour du baptême, il n'y a guère que le parrain, la marraine et la sage-femme qui accompagnent l'enfant à l'église; toute réjouissance est bannie ce jour-là de la maison de l'accouchée[2].

Dans les Bauges, l'enfant était porté à l'église dans un berceau orné de rubans; le parrain et la marraine faisaient un cadeau à l'accouchée[3]. Dans la vallée de Thônes, on ne sonnait anciennement les cloches que pour le premier-né mâle[4]. A Brison, le jour du baptême tous les parents et amis de l'accouchée se réunissent dans sa maison; on met l'enfant dans son berceau et on orne celui-ci de rubans de de couleurs vives; à la tête du berceau on fixe une petite couronne de fleurs artificielles blanches identiques à celles qu'on emploie dans la région pour les bouquets et les couronnes funéraires; si l'enfant est une fille, la couronne est toute blanche; si c'est un garçon, on y dissémine deux ou trois fleurettes roses; dans le premier cas, en outre, la couronne est fixée droite au berceau, et dans le second, elle est un peu inclinée, « parce que, m'a-t-on dit, les garçons portent toujours leur bonnet de côté ». C'est la sage-femme qui se charge du berceau et qui le porte à l'église, parfois très distante. A Bonneville aussi, c'est la sage-femme — et non comme l'exigerait le rituel normal, la marraine — qui présente le nouveau-né au curé; mais elle l'y porte enveloppé d'un voile ou en tout cas bien emmitouflé. La petite cou-

1) Perrin, *Chamonix*, p. 244.
2) Constantin, *Dranse*, p. 178-179.
3) L. Morand, *Les Bauges*, t. III, p. 321.
4) Gay, *Thônes*, p. 46.

ronne se conserve, à Brison, dans la maison avec grand soin, et parfois sous verre, comme on fait ailleurs des couronnes de mariée[1].

A Tignes et à Val d'Isère, régions les plus élevées de la Haute-Tarantaise, le cortège est composé du parrain, de la marraine et de l'accoucheuse; c'est le parrain qui porte l'enfant. Dès que le cortège est entré dans l'église, quatre jeunes gens se présentent au curé qui leur remet un flambeau qu'ils devront rendre ensuite en payant une faible rémunération pour la location. La cérémonie achevée, tout le monde se rend au maître-autel ; là, le parrain et la marraine offrent au curé une certaine somme, et l'on croyait autrefois que plus on donnait, plus l'enfant serait riche dans l'avenir. Puis on sortait de l'église, les quatre porte-flambeaux accompagnant l'enfant jusqu'à sa demeure. Le même jour, le parrain et la marraine donnent à la mère une petite somme *pour se soigner*. Si l'enfant est un garçon (cette coutume était générale en Savoie), on fait suivre le carillon d'une sonnerie à toute volée. Le soir, le parrain offre un dîner aux quatre porte-flambeaux et dans le courant de l'année, la marraine « habille le bébé des pieds à la tête ». Autrefois à Val d'Isère, en arrivant à la porte de l'église, la marraine devait enlever prestement le chapeau du parrain, car si une autre femme, venue pour assister au baptême le faisait avant elle, la marraine devait payer tous les frais de la cérémonie ; au dîner offert par le parrain aux quatre porte-flambeaux assistaient, en outre, la marraine, l'accoucheuse et les carillonneurs[2].

Comme tabous, on trouve qu'une femme enceinte ne doit pas porter un nouveau-né sur les fonts du baptême ; ce serait un présage funeste pour tous deux, car ils perdraient la vie avant la fin de l'année[3].

1) Observations personnelles.
2) Documents Kellier.
3) Vernelh, *Mont Blanc*, p. 296.

IV

L'ENFANCE ET L'ADOLESCENCE

L'entrée dans l'adolescence ne se marque pas en Savoie par des rites aussi compliqués que ceux des demi-civilisés, pour cette bonne raison que la première communion a déplacé les cérémonies primitives. Cependant, cette cérémonie catholique ne confère pas, selon les hommes adultes ou les jeunes gens, un droit aux enfants à s'associer entièrement à la vie virile. C'est ainsi que le jeu de quilles est réservé : j'ai demandé souvent à un jeune garçon de Bonneville, peu fortuné, qui gagnait quelques sous le dimanche à remettre en place les quilles abattues, pourquoi il ne prenait pas part au jeu, et il m'a sans cesse répondu que : cela n'était pas convenable, qu'on ne le lui permettrait pas, qu'il n'avait pas l'âge. Cet âge limite semble être de seize ou dix-sept ans. Moïse Hornung avait fait la même remarque [1]. « A Plan-Villards, en Maurienne, un dimanche..., les hommes jouent aux quilles avec passion... des petits gars sont là qui aimeraient bien avoir seize ans. C'est qu'il faut avoir seize ans, et de l'argent en poche, pour être admis au jeu... » ce qui coïncide avec l'âge de la majorité féodale et de l'adoubement, alors que la majorité franque tombait à douze ans, et la majorité ripuaire à quatorze [2].

Le mode de déplacement dont j'ai parlé a été bien noté par Dantand : « D'habitude, à Thonon, l'enfant allait par tous les temps tête nue ; il mettait son premier chapeau le jour de sa première communion. Quelques années avant nous [c'est-à-dire dans le premier quart du XIXe siècle] la *prise de chapeau* était le signe de son entrée parmi les gars et de sa sortie de l'école, à moins qu'il ne fût au collège pour y suivre

1) Moïse Hornung, *En Savoie*, Genève, 1872, in-18, p. 9-10.
2) Poupardin, *Le Royaume de Bourgogne*, Paris, 1905, p. 67, note.

les études latines[1] ». Je crois bien que de nos jours même cette *prise de chapeau* a perdu toute signification de rite de passage et se fait à un âge quelconque, avant ou après la première communion.

Je n'ai pas à m'occuper ici de cette cérémonie attendu qu'elle n'a rien de populaire. Son mécanisme, réglé par l'Église, est d'ailleurs, tout comme celui du baptême chrétien, conforme au schéma-type des rites de passage, c'est-à-dire qu'on y retrouve la séquence régulière des rites de séparation (avec rites de purification), de marge (retraite) et d'agrégation (communion), suivie et consolidée par un rite de répétition (confirmation). Or les rites de séparation et de purification ont pris à Thonon une importance particulière et y ont revêtu, je ne sais vers quelle époque, une autonomie en quelque sorte laïque. On serait d'abord disposé à voir dans la cérémonie que je vais décrire une survivance, adaptée au christianisme, de très vieux rites païens, et ce fut en effet l'interprétation qu'admit un curé de Thonon lorsqu'il en ordonna la suppression en 1816 ou 1817. Mais ce pourrait être aussi une dramatisation des cérémonies de purification de l'Ancien Testament et de l'Église (2 février)... Quoi qu'il en soit, à défaut de parallèles locaux, je laisse de côté ce problème d'origine. Voici cette cérémonie, appelée *hébo*[2].

Elle se pratiquait par les enfants qui entraient dans le rang des gars en faisant leur première communion et avait lieu le mercredi des Cendres. Chaque enfant apportait une branche d'épine ; on en formait un monceau au dehors de la ville, sous la direction du *céqualavouai*, ou Roi de la Jeunesse ; on choisissait pour cette royauté, qui était annuelle, le gars réputé le plus agile et le plus adroit ; en le nommant on criait trois fois *io* ! en son honneur, et comme attribut, il portait le dimanche à l'office divin l'*arble* ou rameau de houx béni à sept feuilles. Pendant son règne, il ne pouvait (en

1) Maurice Marie Dantand, *Gardo, soit Recueil d'histoires et légendes du pays de Thonon*, 8°, Thonon, 1891, p. 88, note.
2) Dantand, *Gardo*, etc., p. 75-81, note.

véritable roi demi-civilisé enserré dans son réseau de tabous], se mêler à aucun jeu ni exercice, mais il était l'arbitre sans appel de tous les différends ; le dernier porteur d'*arble* vécut au début du XIX[e] siècle.

En plaçant son épine sur le tas, chaque enfant devait se piquer la main et faire tomber sur le tas une goutte de sang [rite manifeste d'extériorisation, soit de la personnalité, soit des vices et péchés]. Chacun porte sur son front un rameau de houx tressé en couronne et n'ayant plus que trois feuilles dont les piquants ont été coupés. Cette couronne était conservée avec grand soin jusqu'à la Noël prochaine, où on l'attachait à la bûche de *chalande* [nom savoyard de Noël], avec laquelle elle se consumait. Chaque enfant portait aussi à la main un mouchoir neuf ou propre, déplié et terminé par un nœud fait au pied d'une croix de carrefour, [lieu sacré ; cf. Hécate, etc.]

Les enfants se placent l'un derrière l'autre, marchent lentement et tournent autour du tas d'épines en chantant (je traduis le patois) :

Le *bucilion* passe,
Le *bucilion* passe.

Ce mot signifie *copeau*.

Le chef de la cérémonie est à genoux devant le tas et demande :

Pourquoi ?

On répond :

— Il cherche un rameau.
— Pourquoi ?
— Pour chasser le corbeau,
Le mauvais oiseau
Et protéger le pigeon
Qui nous porte le pardon.

Le chef de cérémonie répond :

Ce rameau que vous voulez
Je vais le chercher.

Il prend alors le *novan*, tapis obligatoirement acheté à

frais communs, en toile, mais à coins brodés, le déplie et pose dessus l'*hébo* ou rameau béni enveloppé de paille dont un brin a été trempé dans le bénitier. Puis il marche les bras en avant, comme s'il se trouvait dans la nuit noire, tourne à tâtons autour du tas, revient au tapis, bat le briquet, allume l'*hébo* et glisse celui-ci sous le tas d'épines. Dès que la flamme s'élève, il s'écrie :

Qui par cette flamme passera
Son pardon aura.

Alors tous les enfants se prennent par la main et font autour du bûcher une ronde en chantant :

Dans la flamme nous passerons
Et notre pardon aurons.

Le chef surveille le bûcher, et dès qu'une étincelle communique le feu au tapis il crie :

Noé, Noé !
L'arche est ouverte
Entrons-y !

Aussitôt il s'éloigne du bûcher et rompt la ronde ; celle-ci le suit sur deux lignes placées à la distance de ses bras qu'il tient étendus ; lorsque tous ont dépassé le tapis il s'arrête, se retourne et les deux lignes se font front. Il recule de quelques pas, les enfants lèvent leur mouchoir, et après avoir crié « Je passe par les flammes », il court entre les deux rangs en recevant les coups de mouchoir, puis saute par dessus le bûcher. Chaque enfant passe par la même série de rites ; on jette ensuite au feu les restes du tapis et tous les mouchoirs, puis on forme une ronde en chantant :

Pour le Christ à tous
Nous avons pardonné.

Après quoi tous s'agenouillent et récitent le *Pater* et le *Credo*.

Il est évident que ces rites (carrefour ; sang ; couronnement ; circumambulation ; passage par le feu, etc.) et surtout celui

de la flagellation comme rite de purification rappellent à l'esprit bien des cérémonies demi-civilisées, européennes modernes, grecques et romaines[1]. L'ensemble cependant peut ne pas être aussi ancien qu'il semblerait à première vue ; son adaptation entière au christianisme peut avoir été l'œuvre de quelque curé orthodoxe, lequel d'ailleurs n'avait qu'à prendre exemple sur saint François de Sales qui, pour sanctifier, ne pouvant la détruire, la coutume très vivace à Annecy de tirer au sort les Valentins et Valentines, imagina de faire tirer au sort, la veille de la Saint-Valentin, des billets portant le nom de divers saints ou saintes : le saint dont on avait tiré le nom devenait le protecteur qu'on devait honorer toute l'année[2]. Il se peut que de même un personnage bien intentionné ait eu l'idée de faire servir à la purification des premiers communiants une cérémonie dont l'objet était primitivement autre et qui, par quelques détails, rappelle à la fois les feux de la Saint-Jean et ceux de Noël, encore en usage en Savoie.

Je n'ai pas trouvé encore de documents qui prouveraient l'existence en Savoie, autrefois ou de nos jours, de classes d'âge proprement dites qui seraient comparables aux hétairies grecques[3] ou mieux aux Knaben-et Burschengesellschaften de certaines régions de l'Allemagne[4] et de la Suisse[5]. La supposition que des groupements de ce genre auraient

1) Cf., pour des faits et des références, mes *Rites de passage*, à l'index, s. v. coups, et surtout l'intéressante discussion de Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 173-183.

2) Hamon, *Vie de Saint François de Sales*, t. I, p. 440, qui a d'ailleurs ajouté au texte de Charles-Auguste de Sales, *Histoire du bienheureux François de Sales*, etc., 5e éd. Paris 1870, t. I, p. 343-344.

3) A. Dumont, *Essai sur l'Ephébie antique*, Paris, 2 vol., 1875-1876, et une thèse latine de Collignon, Paris, 1877.

4) H. Usener, *Ueber vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte*, Hessische Blätter für Volkskunde, t. I, 1902, Leipzig, p. 194-228.

5) E. Hoffmann-Krayer, *Knabenschaften und Volksjustiz in der Schweiz*, *Archives Suisses des Traditions populaires*, t. VIII, 1904, Zurich, p. 82-99 et 161-178, avec compléments du même auteur et d'autres dans les années suivantes de la même Revue.

existé en Savoie n'a rien de paradoxal *a priori*, à cause de la proximité de la Suisse. Les migrations continuelles de Suisses depuis le pays bernois par le Valais en Haute-Savoie sont attestées historiquement, et d'autre part, il ne faut pas oublier que les Allobroges, puis les Burgondes, étant de souche celto-germanique, possédaient sans doute des institutions du même ordre que les hétairies grecques et que les sociétés de garçons allemandes.

En tous cas, l'existence dans la Savoie actuelle d'une sorte de solidarité par générations et par sexes est évidente. Elle s'exprime d'une part dans l'organisation de l'institution des veillées, et de l'autre dans certains rites du mariage — si du moins on accepte ma théorie générale des rites de passage. — Avant d'exposer les faits de cet ordre, il convient d'abord de rappeler que durant tout le moyen-âge, la jeunesse mâle des principaux centres de la Savoie était groupée dans des sociétés spéciales qui ont pris au cours des siècles des noms différents, à mesure que leur fonction sociale et militaire se modifiait, ainsi que leur armement. Ces sociétés ont été étudiées surtout par André Perrin[1], dont la monographie a été depuis complétée par d'autres chercheurs locaux[2]. Il est certain que les Basoches de Savoie, pour leur nom et leur activité, sont d'importation française. Celle de Paris se constitua sous Philippe le Bel, au début du XIV[e] siècle, et celle de Chambéry voit ses privilèges confirmés au début du XV[e] ; puis les ducs de Savoie confirmèrent au courant de ce même siècle les privilèges de toutes les autres sociétés locales de leurs possessions de Suisse, de Bresse, de Savoie et de Piémont. Mais il est certain aussi que des sociétés spéciales, surtout d'archers, existaient dans ces régions anté-

1) André Perrin, *La Bazoche, les Abbayes de la jeunesse et les Compagnies de l'Arc, de l'Arbalète et de l'Arquebuse en Savoie*, etc., Chambéry, 8°, 1865 ; id., *L'Abbaye de Saint-Valentin de Maché*, etc., 8°, Chambéry, 1869.

2) J. Guigues, *La Basoche de Saint-Pierre d'Albigny*, Mém. et Doc. de Chambéry, 1892, p. 359-388 ; Fr. Descotes, *Les Chevaliers-Tireurs de Rumilly*, 8°, Annecy, 1869.

rieurement. Cependant il faut prendre garde que ni les sociétés de tirc à l'arc, à l'arbalète ou à l'arquebuse, ni les basoches, qui avaient pour fonction de représenter des mystères et moralités, n'étaient à proprement parler l'équivalent de ce qu'on appelle des classes d'âge, car il n'y avait pas dans leurs règlements de stipulations relatives soit à l'âge des candidats, soit à leur condition d'hommes mariés ou célibataires. D'autre part, bien que les basoches fussent à quelque degré des confréries religieuses, et bien que les sociétés de tir fussent consacrées spécialement à saint Sébastien, on ne discerne dans les documents conservés aucune allusion à ce qui correspondrait à des rites d'initiation, par exemple à une sorte de baptême ou de consécration, sinon l'offre d'un banquet à tous les membres et des actes d'adoption laïques. L'origine des sociétés de tir dans les villes de Savoie est nettement bourgeoise : elles sont la suite, conditionnée dans le détail par l'accroissement du pouvoir central et les changements progressifs dans la manière de faire la guerre, des anciennes gardes et milices urbaines. En Maurienne[1], en Bauges[2], bref dans les régions montagneuses et forestières[3], elles sont plutôt une forme régularisée des compagnies locales de chasseurs contre les ours, les loups et les lynx alors très abondants dans ces pays.

Cependant, à regarder de près, on découvre par endroits des survivances d'autres sortes de groupements. Le Sénat de Savoie, par arrêt du 3 juillet 1560 fit « inhibition et défense à tous les sujets, manans et habitans de son ressort de faire aucunes abbayes, *charavaries* et autres assemblées et congrégations illicites »[4], arrêt que le président Favre, le père de Vaugelas, commenta, en approuvant « la suppression de ces sociétés vulgairement appelées Abbayes, établies pour exercer les jeunes gens et les porter à une amitié mutuelle et

1) Perrin, *La Bazoche*, etc., p. 119, 124, 201.
2) *Ibidem*, p. 115 (Le Châtelard).
3) *Ibidem*, p. 144, 169, 175.
4) *Ibidem*, p. 49-50.

accompagnées d'amusements frivoles (*ineptiis*) ». Or, ces sociétés de jeunes gens, quels que soient les noms plus ou moins d'importation qui les aient désignées au cours des siècles, étaient l'un des éléments fondamentaux de la vie, non pas seulement des grandes villes, mais des communes rurales de la Savoie ; actuellement encore, comme le remarquait déjà Perrin, ce sont elles qui organisent les *vogues* ou fêtes patronales et communales. Il est donc fort probable que des sociétés de jeunes gens plus ou moins comparables aux sociétés suisses et germaniques ont existé dans toutes les communes de Savoie, mais que leur forme primitive s'est perdue sous l'influence des sociétés urbaines, telles que basoches, abbayes et confréries, à type d'organisation plus stricte et hiérarchisées.

Le caractère primitif de ces associations s'était d'ailleurs conservé longtemps même à Chambéry, ou plutôt, la cité centrale étant entourée de murs, dans les trois faubourgs très anciens de Maché, de Montmélian et du Reclus[1]. Ils avaient chacun pour emblème, le premier la ronce, le second le laurier et le troisième le laurier bâtard. Chaque faubourg posséda, dès le XIIIe siècle et peut-être avant, une société uniquement formée des jeunes gens du faubourg et qui ne se réunissait qu'à l'occasion des fêtes patronales ou *vogues*. Elles nommaient un chef qui présidait à la plantation du mai, aux feux de joie et aux *badoches* ou *charauaries* (charivaris) donnés aux veufs ou aux veuves remariés dans l'année. On remarquera déjà que ces trois coutumes sont extrêmement anciennes, et que cette spécialité de présider à de telles cérémonies préchrétiennes donne à ces sociétés un curieux caractère de collèges sacrés. Chaque faubourg avait sa vie propre et formait comme un centre distinct à la fois de Chambéry et des deux autres, en sorte que chaque société de jeunes gens devait limiter ses évolutions et ses réjouissances à son territoire natal. Or le grand plaisir consistait précisément en incursions dans les

1) Perrin, *L'Abbaye de Saint-Valentin*, etc.

territoires voisins, d'où des rixes terribles qui durèrent pendant tout le moyen-âge. Aucune ordonnance, aucune pénalité n'y fit, et ce n'est qu'en 1848 que Chambéry-ville, où les sociétés congénères avaient disparu depuis des siècles, obtint une réconciliation définitive des faubourgs en leur offrant des drapeaux qu'ils échangèrent — bon exemple de rite d'échange contraignant.

Dans ces luttes, les faubourgs de Montmélian et du Reclus, quoique opposés l'un à l'autre, étaient toujours unis contre le faubourg Maché, lequel semble avoir été de beaucoup le plus ancien, étant situé contre le flanc de la montagne, alors que les autres, et Chambéry même, sont bâtis sur l'emplacement de marais encore dangereux après l'époque romaine. Le nom moderne, du moins à partir du xv[e] siècle, de la société des jeunes gens de Maché était *basoche* ou *abbaye de Saint-Valentin*. Non loin de là, à Bissy, existaient des reliques de ce saint et la jeunesse de Maché possédait de temps immémorial le droit de présider à la fête ou *vogue* de Bissy, le 14 février. Le chef ou *abbé* et les jeunes gens ou *moines*, à pied ou à cheval et armés d'épées, y conduisaient à grand bruit un char sur lequel était placée une femme à demi nue, ayant devant elle un cornet d'insectes immondes et une cage. Arrivés au prieuré de Bissy, l'abbé et ses officiers allaient saluer le prieur ; celui-ci leur donnait un poulet, qu'il introduisait dans la cage la queue la première et leur faisait remettre un baril de vin provenant d'une vigne spécialement léguée au prieuré à cet effet. La cérémonie achevée, toute la basoche assistait à la messe, puis passait le reste de la journée en danses et festins. Lorsque la nuit venait mettre un terme à

La vogue de saint Valentin
Qui met les vogues en train,

car c'est la première de l'année, la Basoche ramenait en triomphe à Maché le coq donné par le prieur et le promenait par la ville et les deux autres faubourgs, ce qui donnait lieu

à des rixes sanglantes. Puis on portait le coq chez l'abbé de la Basoche ; il devait le nourrir jusqu'à la saint Pierre, où après une autre promenade en ville, on l'accrochait au milieu d'une corde tendue et il appartenait à celui des « moines » qui s'avançant les yeux bandés parvenait à le percer d'une lance. A partir du XVIIe siècle, le Sénat de Savoie supprima d'abord le char, puis la cavalcade et le tonneau de vin. Seule la remise du coq subsista et eut lieu pour la dernière fois en 1811. Enfin la vogue même fut transférée au premier dimanche de juin.

Quelque incomplets que soient ces renseignements, ils permettent cependant de constater la très ancienne existence dans la région de Chambéry d'associations de jeunes gens dont l'activité était essentiellement cérémonielle, et non pas militaire. La cérémonie de Bissy n'a d'ailleurs, avec les rites relatifs à saint Valentin qu'un lien formel ; du moins, je ne vois pas comment rattacher la femme demie-nue promenée sur un char, le cornet d'insectes et le rite du coq[1] aux rites ordinaires de la Saint-Valentin qui est une fête de rencontre des jeunes gens et jeunes filles, et peut-être dans quelques-uns de ses éléments, une cérémonie de fécondation, avec présages de mariage. Il se peut que le nom donné à la vogue, et même la date de la fête, ait été une adaptation fortuitement suggérée par l'apport ultérieur au prieuré de reliques de saint Valentin ou prétendues telles : car en 1458 on énumère comme reliques à Bissy : un pied de saint Étienne et sans autre spécification celles de saint Valentin, de nouveau mentionnées en 1493, et auxquelles s'ajoutent au XVIIIe siècle des reliques de saint Marc et de saint Félix, mais toutes, sans exception, dépourvues d'authentique[2].

Avec les basoches sont encore venues se fusionner d'autres sociétés particulières dont l'existence cependant ne semble pas certifiée pour toutes les villes de la Savoie. Je veux par-

1) C'est peut-être le prototype local du *papegai*, l'oiseau en bois que devaient plus tard abattre les tireurs.

2) Perrin, *L'Abbaye de Saint-Valentin*, etc., p. 24.

ler des *enfants de ville*. Dès 1412, toute une troupe d'enfants au nombre de 450 allèrent en cortège au devant du duc Amédée VIII revenant à Chambéry, et ce n'est pas sans quelque raison que Perrin rappelle à leur propos l'institution romaine des *principes iuventutis*. Aux siècles suivants, le recrutement de ces *enfants* se restreignit de plus en plus, d'abord aux enfants de bourgeois, puis de riches, et enfin de nobles qui formèrent comme une sorte de garde d'honneur aux princes de la Maison de Savoie quand ils séjournaient à Chambéry[1].

On ne peut donc, en ce qui concerne les classes d'âge, constater l'existence en Savoie de sociétés restreintes qu'à un moment où déjà en avaient été éliminés les rites primitifs d'entrée ou d'initiation.

(*A suivre.*) A. VAN GENNEP.

1) Perrin, *La Bazoche*, etc., p. 51-53 et pour Annecy, p. 252.

UNE SOURCE BIBLIQUE DU DOCÉTISME

On sait que l'Évangile de Pierre était accusé par les anciens de *docétisme*. Dans le fragment qui nous en reste, cette tendance a été signalée au § 4, où il est écrit : « Ils amenèrent deux malfaiteurs et ils crucifièrent le Seigneur entre eux. Mais Jésus gardait le silence, *comme s'il ne sentait aucune douleur* » (αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων). Le silence de Jésus accomplit la parole d'Isaïe (LIII, 7) : « On le presse et on l'accable, et il n'a pas ouvert la bouche. » Plus loin (§ 5), le fait que Jésus ne dit pas : « J'ai soif », comme dans le récit de S. Jean[1], a été considéré comme une autre marque de docétisme[2]. Pourtant, dans l'Évangile de Pierre, on donne au Crucifié du vinaigre et du fiel à boire ; mais c'est pour accomplir les prophéties, non pour répondre à un désir du Crucifié : « Et l'un d'eux dit : Donnez-lui à boire du fiel avec du vinaigre, et ayant fait ce mélange ils le lui versèrent *et accomplirent ainsi toutes choses*. » Comparez Jean, XIX, 28-30 : « Après cela, Jésus sachant que tout allait être consommé, *afin que l'Ecriture fût accomplie*, dit : J'ai soif. Il y avait là un vase plein de vinaigre. Eux donc, ayant rempli de vinaigre et de fiel[3] une éponge, et l'ayant mise sur une branche d'hysope, ils l'approchèrent de sa bouche. Et quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit : Tout est accompli. »

La prophétie visée est un verset du Psaume LXIX, 22 : « Ils m'ont donné du fiel à mon repas et dans ma soif ils m'ont abreuvé de vinaigre. » Le texte de S. Jean marque une réa-

1) Jean, XIX, 28.

2) Robinson et James, *The Gospel according to Peter*, p. 20.

3) Ces trois mots ne se trouvent pas dans tous les manuscrits ; cf. Matth., XXVII, 34.

lisation de la prophétie encore plus complète que le texte de S. Pierre, puisqu'il a tenu compte des mots du Psalmiste : « dans ma soif ». On ne devrait pas être obligé de redire que tout détail précis de l'histoire de la Passion, qui est l'*accomplissement* d'un texte de l'Ancien Testament, ne peut prétendre à un caractère historique. Cependant, M. Loisy[1] semble encore tenir pour historiques la flagellation et les crachats de la foule, *malgré* le texte prophétique d'Isaïe (L. 6) : « J'ai exposé mon dos à ceux qui me frappaient... ; je n'ai point soustrait mon visage à l'ignominie et aux crachats ». Il faut cependant choisir : ou l'ancienne théorie de l'inspiration divine est exacte, et les exégètes libéraux n'ont plus qu'à faire pénitence et à s'occuper de leur salut ; ou cette théorie est fausse, et il ne reste guère d'histoire dans la Passion.

Je me demande si le docétisme lui-même, opinion dont la haute antiquité est bien attestée, bien que nous soyons fort mal informés de son caractère[2], n'a pas été justifié par l'accomplissement des prophéties, du moins sous la forme encore peu philosophique qu'il semble revêtir dans l'Évangile de S. Pierre. Il faut, nous dit-on, distinguer deux docétismes : un docétisme naïf, qui niait la sensibilité physique de Jésus, et un docétisme mystique, qui niait la réalité du corps du Christ[3]. Je me fonde sur le passage du second Isaïe faisant suite à celui que j'ai cité à l'instant. C'est le *serviteur de Jahvé* qui parle : « Mais le Seigneur, l'Éternel, m'aidera ; c'est pourquoi je ne succombe pas à l'opprobre, *c'est pourquoi j'ai rendu ma face semblable au roc* ». J'ignore si l'on a encore émis l'hypothèse que ce verset (L. 7), joint à

1) *Évang. synopt.*, II, p. 655.

2) *Die Zeugnisse für ihn, die nicht zufällig teils untergegangen, teils versteckt sind* (Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, 2e éd., p. 164). Ce passage est remarquable, car M. Harnack semble bien soupçonner qu'il existait une forme plus dangereuse du docétisme : celle qui consistait à nier la réalité historique de Jésus. S'il y a eu des docètes de cette espèce, on s'est donné garde de reproduire leurs opinions. Voir pourtant Ignace, *ad Trall.*, c. 9, 10.

3) Voir les articles *Docetae* et *Docetism* de Salmon dans *Dict. christ. Biogr.* et Robinson, *op. cit.*, p. 21.

celui qui mentionne le silence de la victime (LIII, 7), est l'origine et l'explication de ce passage de l'Évangile de S. Pierre : « Jésus gardait le silence, comme s'il ne sentait aucune douleur. » Mais, nouvelle ou vieille, cette hypothèse me semble très plausible et l'on comprend fort bien que les textes d'Isaïe aient pu autoriser l'opinion que le corps de Jésus crucifié ait ignoré la douleur.

Cette manière de voir diffère essentiellement de celle qui voit dans le docétisme un produit des spéculations gnostiques. On reconnaît qu'il remonte très haut[1]; mais il ne semble pas qu'on ait mis en lumière l'appui qu'il pouvait trouver dans les textes de l'Ancien Testament, du moins sous sa forme « naïve ». C'est à ce docétisme *naïf* que répond le mot de S. Jérôme sur les docètes qui existaient déjà en Palestine alors que le sang de Jésus était encore humide[2]. Jésus, devenu *semblable au roc*, n'avait pu perdre de sang par ses plaies[3].

SALOMON REINACH.

1) Renan, *Origines*, V, p. 421 ; Guignebert, *Hist. anc. du christianisme*, p. 490.
2) Hieron., *Adv. Lucif.*, 23. Jérôme confond du reste les deux docétismes.
3) D'après Jamblique (*De Myst.*, III, 4), l'insensibilité à la douleur est une marque de la possession divine (cf. Frazer, *Adonis*, p. 136). C'est une idée qui ne doit pas être spécifiquement juive et que certains états d'extase ont pu suggérer.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. Warneck. — **Die Religion der Batak.** *Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels* (Religions-Urkunden der Völker, IV, 1). — Leipzig, Dieterich (Weicher), 1909, vi-136 p. in-4°.

Voici le premier fascicule paru de l'importante collection de textes religieux, dont M. J. Boehmer a entrepris l'édition. C'est un bon début. M. Warneck, qui a été pendant près de quatorze ans missionnaire chez les Battas, est un des hommes qui les connait le mieux. Son livre instruira certainement le grand public, à qui ces *Religions-Urkunden* sont surtout destinées ; mais même les spécialistes seront heureux d'avoir sous la main, dans ce volume, des informations précieuses qui n'avaient été publiées jusqu'ici par M. W. que dans un article de l'*Allgemeine Missionszeitschrift* de 1904.

Suivant le programme tracé d'avance pour toute la collection, le corps de ce fascicule est formé par une série de textes originaux traduits en allemand ; ils sont précédés d'une introduction et suivis de quelques éclaircissements. Peut-être cette disposition stéréotypée a-t-elle le défaut de mettre sur le même plan des documents de valeur fort inégale. Ceux que publie M. W. ne sont à aucun degré (sauf deux ou trois fragments peu étendus) des textes canoniques ou liturgiques, dans la mesure où ces termes trouvent leur application chez les Malayo-polynésiens. M. W. a craint sans doute que des textes de ce genre ne parussent trop fragmentaires et trop obscurs ; il a préféré publier des relations sur la religion des Battas, rédigées à son intention par des « indigènes intelligents », convertis ou non. Témoignages instructifs assurément ; mais un recueil de mythes, de légendes, de chants, de prières et de formules magiques aurait mieux répondu, semble-t-il, à l'objet que se propose cette collection. Je dois reconnaître d'ailleurs, que les « textes » de M. W.

ont l'avantage d'offrir un tableau d'ensemble assez complet des croyances, des pratiques et des institutions religieuses des Battas à notre époque. Il est à peine besoin de faire remarquer qu'il s'agit là d'un système religieux fort évolué et partiellement décomposé : s'il a assez bien résisté aux influences extérieures, hindoue, musulmane, chrétienne, il a subi une profonde transformation interne qui se caractérise par la régression de l'ancienne religion de clan, plus ou moins naturiste, dont les *Sombaon* étaient le centre, et l'importance tout à fait prépondérante qu'a prise le culte domestique des ancêtres. Peut-être cet état de choses est-il encore exagéré par les informateurs de M. W., cédant à une tendance evhémériste qui anime souvent les indigènes « éclairés ».

Dans son introduction, M. Warneck insiste avec raison sur une notion qui joue un rôle fondamental dans la vie religieuse des Battas, celle du *tondi*. Le *tondi*, c'est, si l'on veut, l'âme du vivant ; mais il est nettement distingué d'une part de la conscience et de la volonté de l'individu, d'autre part de la force vitale qui anime le corps (p. 8, p. 121) ; c'est une puissance sacrée qui est extérieure à l'homme et dont l'homme pourtant dépend étroitement, ou encore une sorte de génie tutélaire et jaloux qui préside à la destinée et détermine le rang et la fortune de chacun. D'autre part, le *tondi* fait corps pour ainsi dire avec le nom que porte l'individu. M. W. fait ressortir excellemment l'influence dominatrice que cette notion exerce sur les préoccupations intimes et sur les relations sociales des Battas : les gens et les choses sont estimés dans la proportion du *tondi* qui leur appartient ; la condition essentielle pour qu'un mariage soit heureux et fécond, c'est qu'il y ait harmonie entre les *tondi*, c'est-à-dire les noms, des deux époux ; il ne faut pas battre ni même gronder un enfant de peur d'effaroucher et de mettre en fuite un *tondi* très délicat, etc. Il y a là un ensemble de représentations probablement typique, qui est en tous cas singulièrement plus riche et plus complexe que la théorie courante de l'animisme ne le suppose.

Il est dommage que, dans un ouvrage de cette nature, M. W. n'ait pas su dépouiller le missionnaire. Il constate à plusieurs reprises que les Battas sont un peuple très religieux, puisque toutes leurs actions sont « motivées et orientées religieusement » ; mais il s'empresse d'ajouter que ce n'est là qu'une apparence, qu'une contrefaçon de religion, puisqu'elle a pour mobile exclusif la crainte et qu'elle s'adresse non à Dieu mais à l'homme divinisé. Nous n'avions pas besoin de ces affirmations pour savoir à quoi nous en tenir sur les convictions personnelles de M. Warneck.

Robert Hertz.

Journal of the American Oriental Society. 29e volume, New Haven (Conn.), 1909.

Le Journal de la Société orientale américaine est en train de subir une série de transformations. Après l'avoir dirigé pendant huit ans, les professeurs Hopkins et Torrey se retirent ; ce sont leurs collègues, le professeur Jewett de Chicago, et le savant éditeur du *Jaiminiya Brâhmana*, M. Hanns Oertel, qui ont été désignés pour leur succéder. Les nouveaux éditeurs publieront dorénavant le Journal par fascicules trimestriels, imprimés, non plus en Amérique, mais par la maison Drugulin, de Leipzig.

Le volume XXIX ouvre la série publiée par les soins de MM. Jewett et Oertel. Il est plus d'à moitié rempli par le copieux commentaire des fragments du *Kitâb al-Milal wa'n Nihal*, « le Livre des Religions et des Sectes », que M. Israël Friedlaender avait traduits dans le volume XXVIII, en les accompagnant d'une longue introduction et de notes critiques. Œuvre d'Ibn *Hazm*, de Cordoue (994-1064), le traité est d'une importance capitale pour l'histoire de l'Islam, de ses sectes, de ses polémiques contre les Juifs et les chrétiens. M. Friedlaender a réuni les parties de l'ouvrage qui concernent la Schi'a. Les notes qu'il publie sur ces morceaux ont parfois l'étendue de monographies spéciales ; ainsi sur les Imams, sur la secte des Keisâniyya, sur la longue et curieuse histoire du mot *Rawâfid*.

Les fêtes de la moisson chez les Dayaks de l'intérieur des terres ont fourni à Mme S. Bryan Scott la matière d'un intéressant mémoire de plus de quarante pages. Préoccupée d'expliquer par le milieu le caractère des cérémonies et leur enchaînement, elle montre comment les conditions géologiques et agricoles ont influé sur l'organisation sociale et sur le rituel. Tout cela est très clair, très bien ordonné. Le seul reproche qu'on pourrait faire à l'auteur, c'est d'abuser quelque peu des explications « finalistes ». Là où elle voit des intentions, il est presque toujours probable qu'il y a eu simplement adaptation et substitution de motifs.

Très court, mais substantiel, l'article que M. M. Bloomfield a intitulé *Sur l'œuvre à faire pour continuer la Concordance védique*. Nous y trouvons, esquissé en quelques pages, un superbe programme de travail. L'auteur se propose d'abord de grouper, et d'étudier au point de vue critique, les deux mille *pâdas* que l'on rencontre deux, trois fois, ou même plus, dans des hymnes différents. L'intérêt d'une telle recherche

est double. Les répétitions prouvent en effet que le Rigveda est, non pas un commencement, mais un aboutissement; elles permettent aussi de croire que toute tentative de faire un classement chronologique des hymnes est condamnée d'avance à l'insuccès. Il s'agit ensuite d'établir une concordance retournée, c'est-à-dire prenant les pâdas par la fin, et de dresser par cela même une nouvelle liste, instructive elle aussi, de formules parallèles. Les variantes, enfin, devront être relevées. Très nombreuses, elles serviront à éclairer la question difficile des relations des écoles védiques entre elles, et démontreront la plasticité d'un idiome encore riche de sève et de vitalité. M. Bloomfield annonce que les matériaux seront bientôt réunis pour les deux premières parties de son programme. De la troisième, il nous donne, dans l'article même, un acompte plein de promesses.

D'autres articles encore concernent plus ou moins directement l'histoire des religions. Ainsi M. F. Vanderburgh publie, traduit et commente un hymne babylonien à Bêl; M. C. C. Torrey communique une série de notes sur des inscriptions phéniciennes, hébraïques, palmyréniennes, nabatéennes; M. G. Barton enlève à M. Hilprecht et reporte à MM. Aurès et J. Adam l'honneur d'avoir reconnu l'origine babylonienne du « nombre nuptial » de Platon.

Comme on voit, le contenu de ce volume touche à presque toutes les parties de l'orientalisme. Le *Journal* peut d'ailleurs compter aussi sur l'assidue collaboration de savants tels que MM. Hopkins, Lanman, Jackson, Toy, P. Haupt, Gottheil; il vient de faire une recrue importante dans la personne du sinologue Fr. Hirth. On peut donc espérer que la Société orientale américaine acquerra de nouveaux amis parmi les lecteurs de cette Revue. J'ajoute qu'elle a organisé une section spéciale pour l'étude historique des religions[1].

PAUL OLTRAMARE.

Frédéric ROSENBERG. — **Notices de littérature parsie**, I et II. in-8°, 74 pages. — Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'Académie impériale des Sciences, 1909.

Les deux notices publiées récemment par M. Fr. Rosenberg sont relatives, la première à deux *mesnévis* d'Anôshêrwân ben Marzbân de Kermân, et la seconde à l'analyse du second volume du *Recueil des*

1) Pour cette section, la cotisation est de deux dollars; les membres ont droit à toutes les publications de la Société qui sont relatives à l'histoire des religions.

Rêvâyats de Dârâb Hormazdyâr. Pour avoir l'histoire complète de la migration et de l'établissement des Parsis dans l'Inde, et étudier dans le détail la nature des rapports que les émigrés entretinrent avec leurs coreligionnaires restés sur le vieux sol iranien, il faut s'attaquer à leurs œuvres, même et surtout à celles qui sont écrites en persan ; c'est l'œuvre entreprise par M. Rosenberg, dont les deux notices actuelles sont la continuation et le développement.

L'auteur des deux *mesnévis*, Anôshêrwân ben Marzbân, appartenait à une famille de dastours dans laquelle cette qualité était héréditaire depuis soixante-dix générations, soit vingt-trois siècles et un tiers, ce qui nous reporterait à la fin de la dynastie des Achéménides ; mais on aurait tort de vouloir approfondir le chiffre donné, qui est mis là par à peu près comme synonyme d'antiquité fort reculée. Son père Marzbân, né à Râwar dans la province du Sind, « s'était fait un nom dans la littérature religieuse » et son talent d'écrivain s'était transmis à son fils Rustem, dont on a deux morceaux poétiques, et à son autre fils Anôshêrwân, qui a composé un certain nombre de traités parsis en vers, et cela dans une période qui s'étend entre les années 1620 et 1630 de l'ère chrétienne. Le premier des deux courts poèmes auxquels s'est attaqué M. Rosenberg est l'histoire fabuleuse du sultan Mahmoud de Ghazna et de ses rapports prétendus avec les Parsis, dont un résumé a été donné récemment par M. Ervad Eduljee Kersaspjee Antia dans le *Spiegel Memorial Volume* (Bombay, 1908), p. 87 et suivantes. Le fameux conquérant musulman de l'Inde avait, comme l'on sait, à sa cour un bon nombre de poètes (y compris Firdausi, que les Parsis considèrent comme un des leurs) qui, poussés par l'envie, se mirent à intriguer contre l'illustre auteur du *Châh-nâmé* et, pour lui faire pièce, dénoncèrent les Zoroastriens comme la pire de toutes les sectes. Alors Mahmoud convoqua à sa cour tous les Mazdéens habitant son empire pour leur proposer de se convertir à l'islamisme, s'ils ne voulaient périr. A cette effrayante proposition, les Guèbres se sentirent chanceler ; cependant l'un d'entre eux, un sage, le poignard à la main (détail invraisemblable et tout à fait en contradiction avec ce qui va suivre) s'avance et dit au sultan : « Tue-nous tous, nous ne nous faisons pas musulmans pour une fraude pareille ». Puis il explique en quelques mots ce qu'est la religion mazdéenne. Le Sultan tombe dans une contemplation profonde ; puis il lui demande de prouver par un miracle la vérité de sa croyance. « Qu'à cela ne tienne, » dit le sage, et on prend rendez-vous dans un jardin.

Au milieu du jardin s'élève le temple du feu, desservi par quelques mobads. On célèbre la cérémonie du Nô-Zûd, précédée de la grande purification rituelle (*barashnôm*). Après la récitation de l'*âtash-nyâyish*, on jette des parfums dans le feu, et alors Mahmoud aperçoit des cavaliers vêtus de vert, montés sur des chevaux verts, qui fendent l'air avec force cliquetis d'armes et bruits de combat. Le second jour, à la suite de la célébration du *Srôsh-yasht*, des anges lumineux et vêtus de blanc descendent du ciel. Le troisième jour, un poil de la barbe de l'officiant étant tombé sur le *barsom* et celui-ci se trouvant souillé, de noirs démons se précipitent du nord, montés sur des éléphants. Un dastour s'aperçoit de l'impureté; on prépare un second sacrifice, pendant lequel se montre une armée céleste vêtue de rouge. D'abord terrifié par tous ces phénomènes, le sultan Mahmoud finit par dire aux Guèbres, en manière de conclusion : « Gardez votre foi, votre culte et votre religion, mais quant à moi, je ne l'adopte pas, puisqu'elle est capable de se transformer pour un cheveu. » Le reste est un résumé de l'épopée iranienne.

Le second morceau est une histoire des temps anciens qui fut racontée en prose à l'auteur, quand il se trouvait à Yezd, par Khosrau fils de Mâvendâd. Il y est question d'un fripon de Yezd qui calomnie les habitants de cette ville devant Jehânshah, roi musulman d'Hérat, en prétendant qu'il y avait parmi eux quantité d'impies : ce roi ordonnne de les mettre tous à mort. Alors on délègue à la cour un homme vertueux nommé Jamshêd, dont la fille du roi tombe bientôt amoureuse. Par son entremise et celle de sa mère, l'envoyé obtient du roi l'annulation des ordres donnés. Le poème se termine sur l'exécution du calomniateur qui, conduit enchaîné sur la place publique, y est abandonné, enduit de sirop et de miel, aux piqûres des abeilles et aux morsures des fourmis.

Dans la deuxième de ses *Notices*, M. Rosenberg donne la description complète du contenu du second volume des *Rivâyêts* de Dârab Hormazdyâr, qui, lithographié, doit paraître prochainement à Bombay par les soins de M. Mânakji Rustamji Ounvâlâ. Les sujets en sont très variés, quoique relatifs en général à la casuistique rituelle. Un prêtre borgne est-il bon pour célébrer les cérémonies du culte? Peut-il avoir l'oreille percée, être albinos ou chauve? Il lui est interdit de se faire saigner, opération permise aux simples fidèles. D'autres *rivâyêts* sont d'un intérêt moins spécial, par exemple le n° 2-101, qui traite des douze signes du zodiaque, de leurs noms en persan et en arabe, de leurs vingt-huit subdivisions (les mansions de la Lune), en pâzend ; un rapport versifié, par Frêdûn ben Marzbân et son neveu Rustam ben Nôshêrwân, de la

mission de Bahman ben Isfandyâr, accompagné de divers renseignements sur les communautés zoroastriennes de la Perse (nº 12), une lettre des dastours de Turkâbâd adressée aux communautés de Nausarî, de Surate et de Barûdj, les informant, entre autre choses, de l'envoi d'un exemplaire du Vendidâd (nº 13); une autre lettre des dastours du Kermân, annonçant l'envoi dans l'Inde d'une certaine quantité de rue (*sadâb*), plante qui n'y croît pas (nº 16); six paraboles se rattachant au cycle de Barlaam et Joasaph, dans lesquelles la fable porte la livrée du mazdéisme (nº 43); une lettre de Perse de l'an de Yezdedjird 880, donnant des informations sur l'effectif des communautés mazdéennes (nº 55). Deux index, l'un en lettre latines et l'autre en caractères arabes, complètent heureusement ces notices.

Cl. Huart.

M. Julius Tambornino. — **De Antiquorum Daemonismo.** 112 p. in-8º. — Giessen, Töpelmann, 1909. 3º fascicule du t. VII des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*.

Tout dément est pour les Grecs un *possédé*, κάτοχος; selon qu'on estime que c'est un dieu ou un esprit qui le possède on le dit ἔνθεος ou δαιμονῶν; κακοδαιμονία est devenu synonyme de μανία. Cette possession ne se manifeste pas par la seule folie; elle va du ventriloque au poète, de l'épilepsie à la terreur dite *panique*; on peut lui attribuer aussi bien l'*orgiasme* dionysiaque qu'une simple colique; car toute maladie passe, à l'origine, pour due à l'action d'un mauvais esprit qui a envahi le corps et qu'il faut tuer ou expulser. Ainsi, l'on serait fondé à parler de l'origine religieuse des jeûnes et des purgations.

A l'origine aussi, on ne précise pas quelle est la puissance divine qui envahit le possédé. Mais bientôt, pour pouvoir mieux la propitier ou la combattre, on sent le besoin de spécialiser des divinités pour cette fonction. On personnifie *Mania*, *Lyssa* et *Febris*; on incrimine Cybèle et les Korybantes à cause de leurs rites orgiaques; les Nymphes en tant qu'esprits des eaux; Pan parce qu'il est le *daemon meridianus*; Hécate, Artémis et Sélénè comme déesses lunaires; enfin et surtout les démons en général. M. T. n'a pas recherché pourquoi l'heure de midi ou pourquoi la lune passaient pour particulièrement dangereuses, recherche qui l'eût entraîné hors des limites de son sujet. Mais il ne s'est pas interdit de retracer brièvement l'histoire de la croyance aux *démons* en Grèce. Il

l'a fait avec clarté, sinon avec originalité. Mais je regrette qu'il se soit approprié, pour en expliquer les origines, cette définition de M. F. (non J.) Cumont : *Les peuples primitifs se représentent la nature comme remplie d'esprits immondes et méchants.* Ces deux épithètes, souvenir inconscient sans doute du vocabulaire chrétien, semblent inexactes pour les primitifs. Leur animisme imagine en toute chose un être semblable à eux. Faut-il rappeler que δαίμων n'évoquait pour le Grec rien de ces idées de perversité que le mot de *démon* implique chez nous ? Il s'en est empreint lorsque les philosophes néo-stoïciens et néo-pythagoriens, dans leur effort pour épurer l'idée de Dieu, ont rejeté sur les démons tout le mal et tous les maux. Sous l'empire de la même préoccupation et obéissant à la prodigieuse fortune que le dualisme iranien avait rencontrée en Orient, les Pères de l'Église, achevant l'œuvre des philosophes grecs et des mages perses, ont fait prendre à l'idée de démon sa valeur actuelle.

M. T. passe ensuite en revue les moyens employés par les anciens pour se guérir du *démonisme* : mystères des dieux qui, auteurs du mal, sont qualifiés par là pour le guérir (Hécate à Égine, fêtes orgiaques de Dionysos et de la *Magna Mater*) ; surtout les divers procédés de la magie. Renvoyant à l'ouvrage de Deubner pour les incubations, M. T. s'attache à classer les incantations : *magus jubet daemonem exire ex possesso, m. maledicta conjicit in d., m. minitatur d., d. adjuratur per numen cujus potestas major habetur quam daemonis, numen imploratur ut a daemonis impetu liberet, narratur historia* (histoire qui doit agir par magie imitative) etc. Plus matériellement, on agit sur le démon en le menaçant du glaive, en battant le possédé, en soufflant en lui pour faire sortir le démon, en lui faisant toucher ou absorber certaines pierres, certains éléments minéraux, végétaux, ou animaux.

Après avoir ajouté quelques mots sur les dits et gestes du démon exorcisé et sur les exorcistes, M. T. passe à la *Christianorum possessionis doctrina.* Bien que M. T. ne soit pas descendu jusqu'au Moyen-Age qui a vu le triomphe du démonisme chrétien et bien que, commençant avec les Évangiles, il arrête son enquête au traité *De operatione daemonum* de Psellos, les textes cités suffisent à montrer combien le christianisme, bien loin de limiter les croyances démoniaques et de les réduire, les a coordonnées et développées. Convaincu qu'il détient, seul, la vérité, le chrétien des premiers temps ne peut s'expliquer que par l'action des démons qu'on ne confesse pas la même foi. Tout païen et tout hérétique est donc pour lui un démoniaque, et nos docteurs lui expliquent que c'est en mangeant leur part des bêtes immolées que les païens sont

envahis par le démon auquel elles sont offertes. Ces mêmes docteurs, voulant tout expliquer en bonne logique, montrent dans les démons soit la postérité née de l'union des anges déchus avec les filles des hommes soit les anges déchus eux-mêmes. M. T. aurait dû ajouter que malgré leurs efforts, la conception primitive du démon subsiste habillée pour ainsi dire de la défroque des enfers chaldéen et égyptien. De même, si l'Église n'approuve à l'origine, pour chasser les démons, que le jeûne, le baptême et la prière, le signe de croix et le nom du Christ, elle a été bientôt pénétrée par toutes les superstitions païennes. M. T. n'a pas insisté sur ce point, mais, après avoir rappelé les efforts faits par la raison antique pour délivrer le monde de ces superstitions, il conclut : « Etiam nostris temporibus hoc ignorantiae et scientiae prælium pugnatur et, dum ecclesia exorcismos dicet super daemoniacos, non finietur. An possessionis opinio numquam ex mundo disparebit » ? Ἀλλὰ θαρρῶμεν..., μέγα τῶν τοιούτων ἀλεξιφάρμακον ἔχοντες τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν ἐπὶ πᾶσι λόγον ὀρθόν (Lucien, *Philops.*, XL).

A. J.-Reinach.

Wilhelm Schmidt. — **Geburtstag im Altertum**, 112 p. in-8°. — Giessen, Topelmann, 1909. 1er fasc. du t. VII, des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*

Depuis les *Genialium dierum libri VI* d'Alexander Alexandro (1561), bon nombre d'opuscules ont paru relatifs au jour de naissance dans l'antiquité. Mais les découvertes épigraphiques ont tellement augmenté notre documentation qu'il y avait lieu à reprendre le sujet dans son ensemble. M. S. l'a fait de façon excellente en répartissant la matière en trois livres : 1) *Anniversaires de Particuliers* ; 2) *Anniversaires de Souverains* ; 3) *Anniversaires de Divinités*. Comme il s'agit plutôt d'histoire des mœurs que d'histoire religieuse, je ne relèverai ici que les points qui pourraient donner lieu à d'intéressantes discussions au point de vue religieux. Pour l'origine de l'anniversaire de naissance du particulier, M. S. pense qu'il s'agit pour celui-ci de témoigner de sa gratitude particulière envers le dieu qui présidait au jour où il était né. On sait, en effet, qu'Athéna était censée née le 3, Hermès et Héraklès le 4, Horkos le 5, Artémis le 6, Apollon le 7, Poseidon le 8. Mais, sauf la date de naissance d'Apollon qui se rattache aux antiques croyances sur l'hebdomade, aucune de ces dates ne paraît avoir été déterminée fort anciennement. De plus, si les gens nés le 7 pouvaient se croire sous la

protection d'Apollon, à qui se seraient adressés ceux qui étaient nés le 11? Comme ils n'en fêtaient pas moins leur anniversaire, je verrais plutôt dans cette fête un rite rentrant dans la catégorie si bien dénommée par Van Gennep, *rites de passage*. Le jour de naissance est, par essence, un jour critique; il est naturel qu'on l'entoure de cérémonies propitiatoires. Malheureusement, ces cérémonies ne nous sont connues chez les Grecs qu'à une forme si avancée — banquet de famille et cadeaux tout comme chez nous — que le sens originel n'en saurait plus être retrouvé.

Si l'on ne peut affirmer que ce soit le *daimôn* de chacun qu'on veuille propitier en Grèce aux cérémonies anniversaires, il paraît certain que celles des Romains s'adressaient au *genius* de chaque homme, à la *juno* de chaque femme. Les rites se sont mieux conservés chez eux : sacrifice non sanglant (farine et vin), invitation à dîner des parents[1], gâteau mangé en commun, chandelles allumées, robe blanche revêtue par celui qu'on fête, vœux et cadeaux reçus par lui, ce ne sont pas là de simples manifestations de joie comme le veut M. S. Ce sont autant de rites qui ont pour but, je crois, les uns d'écarter les mauvais esprits (chandelles, robe blanche), les autres de s'unir plus étroitement avec le génie qui vous protège et les gens de votre sang (sacrifice, repas en commun, vœux et cadeaux). Faut-il signaler que, après un effort pour les supprimer dont témoigne un édit de Théodose, l'Église a fait siens ces rites et qu'ils continuent à être célébrés ?

C'est aussi à l'antiquité que remonte notre coutume de célébrer publiquement les anniversaires des grands hommes; celui de Timoléon était commémoré à Syracuse, celui de Léonidas à Sparte, celui d'Aratos à Sicyone, comme celui de Hoche l'est à Versailles. Sous l'Empire, ce devint même une mode pour les riches particuliers de laisser à leur ville ou à une association dont il faisaient partie une somme permettant de célébrer leur anniversaire à perpétuité[2]. Ce jour porte parfois le nom d'ἡμέρα ἐπώνυμος ; d'autre part, on rapporte que le philosophe Karnéadès dut son nom à ce qu'il naquit le jour des *Karneia* et que Platon qu'on croyait fils d'Apollon, était né le 7 ; enfin, l'on a vu que certains jours se trouvaient sous la protection spéciale d'un dieu. Ces faits autorisent-ils à

1) M. S. aurait dû faire état de ce qu'Hérodote nous apprend des Perses : « Le jour de leur naissance les gens riches se font servir un cheval, un chameau, un âne ou un bœuf entier rôti » (I, 133).

2) Parmi les nombreuses inscriptions relatives à de pareilles fondations, M. S. a omis l'intéressant texte de Derriopos relatif à l'ἡμέρα ἐπώνυμος de Vettius Bolanus (*Syllogue* de Constantinople, V, 1870, p. 2).

croire qu'il y a eu des précédents païens à la coutume chrétienne de célébrer, en outre du jour de naissance celui auquel préside le saint dont on porte le nom? M. S. remarque judicieusement qu'il faudrait, pour le prouver, rencontrer un texte montrant qu'un Apollodore, né le 16, célébrait aussi une *fête* le 7, jour d'Apollon. On s'est souvent demandé pourquoi Epicure, né le 7 Gamélion, faisait célébrer sa *fête* le 10. M. S. propose de modifier les textes pour placer sa naissance le 10 ; ce serait pour l'égaler aux philosophes *apolliniens*, Socrate, Platon, Karnéade, que ses disciples auraient transféré sa fête au 7. Mais rien n'autorise de pareilles corrections au texte. Si M. S. avait tenu compte des belles recherches de Roscher sur l'hebdomade, il aurait vu que la logique grecque s'est efforcée de bonne heure de transférer sur le 10 le caractère sacré du 7. Épicure, contempteur des dieux, n'aura-il pas voulu encourager ce mouvement d'affranchissement et éviter qu'on ne fît de lui un fils de cet Apollon auquel il ne croyait pas?

En traitant deux autres points de son sujet, M. S. est amené à toucher à cette question encore si mal connue des antécédents du culte des saints au jour de leur martyre. Les Grecs ont eu leur *Toussaint* qu'ils appelaient *génésia*, tandis que les anniversaires des vivants s'appelaient *génethlia*. Entre les deux termes la confusion était facile ainsi qu'entre les deux usages et l'on comprend que les propagateurs du christianisme n'aient guère étonné les gentils en leur déclarant que c'est le jour de la mort qui, pour les martyrs, était celui de la véritable naissance et qu'il fallait la célébrer comme tel. Les souverains hellénistiques avaient habitué l'Orient grec à cette idée : déjà Alexandre, divinisé après sa mort, eut, à Alexandrie, sa fête annuelle à l'anniversaire de sa mort. Si les Lagides et les Séleucides se font déifier de leur vivant, les Attalides, moins orientalisés, ne sont élevés qu'à leur mort au rang des dieux. On célèbre à la fois le jour de leur naissance et celui de leur apothéose et c'est dans leur ancien royaume, à Pergame, à Euménéia, à Mytilène qu'on voit commencer la célébration des *natalia* d'Auguste (2 septembre). C'est en Asie Mineure aussi qu'on fait commencer l'année au jour de naissance d'Auguste. Sur ces questions qui touchent au culte impérial, M. S. n'a pu que résumer les études de Beurlier, de Kaerst et de Kornemann. Mais je ne crois pas que ces auteurs avaient signalé le fait curieux que nous apprend Perse (Sat. V, 179) : les Juifs de Rome auraient fêté l'anniversaire du roi Hérode par un banquet et des illuminations.

Quant aux fêtes anniversaires de leur avènement, *natalis imperii*, que

les empereurs ont empruntées aux diadoques qui en avaient reçu l'exemple du Grand Roi, M. S. croit que, à l'origine, elle avait pour but de s'assurer la protection du prince défunt divinisé. L'anniversaire de la fondation de la ville, *natalis urbis*, avait également pour objet primitif de propitier le *genius urbis* : à Naucratis et à Cyrène on parait avoir promené autour de la cité la déesse poliade.

Nous touchons ainsi aux *anniversaires des divinités* auxquels M. S. a consacré son dernier livre. Comme je l'ai dit plus haut, aucun des textes qu'il apporte ne me paraît établir que l'idée que les divinités aient un jour de naissance soit bien ancienne en Grèce. La fixation de ces jours semble avoir été toujours faite tardivement et sous l'influence de circonstances fortuites. C'est par une interprétation de son nom de *Tritogéneia*, presque un jeu de mots, que la naissance d'Athéna a été placée le 3 ; si celui d'Artémis est le 6, c'est qu'on a voulu le situer le plus près possible de celui de son frère fixé le 7 ; comme une légende la représentait intervenant pour faciliter la naissance de son frère, on ne pouvait la faire naître que le 6. Peut-être Hermès doit-il à la forme tétragonale de ses effigies qui ont gardé le nom d'*hermès* d'être né le 4.

A Rome, l'anthropomorphisme a eu une action trop faible pour que l'on ait attribué des jours de naissance aux dieux. S'ils paraissent en avoir parfois, il faut voir dans ces cas exceptionnels ou bien l'influence grecque ou bien une sorte de transfert au dieu du jour de l'inauguration de son temple par l'effet de cette intime association de chaque divinité avec son sanctuaire qui est sans doute un héritage de la religion étrusque.

Ainsi, M. S. — cédant à une faiblesse commune à la plupart de ceux qui consacrent un ouvrage à un trait particulier de l'histoire religieuse — a cru retrouver ce trait dans bien des faits où je crois qu'une autre interprétation serait préférable. Mais, par cette masse même de faits accumulés, il nous a donné sur la question un très utile répertoire.

A. J.-Reinach.

W. Staerk. — **Die jüdisch-aramaeischen Papyri von Assuan sprachlich und sachlich erklaert.** — Bonn, Marcus u. Weber, 1907, 39 pages, 1 mark.

On a déjà signalé aux lecteurs de cette Revue l'importance des papyrus juifs d'Éléphantine [1]. Cela nous dispensera de les leur présenter.

1) F. Macler, *Hebraica*, dans *Rev. de l'hist. des Rel.*, 1908, I, p. 222-235.

Qu'il suffise de rappeler que l'on a découvert successivement, outre divers petits fragments publiés çà et là :

1° Une accusation des Juifs d'Éléphantine contre les prêtres du dieu égyptien Hnoub : c'est la pièce dite papyrus de Strasbourg ou papyrus Euting[1] ;

2° Une série de dix papyrus juridiques provenant des archives d'une famille juive de la même localité, publiée par MM. Sayce et Cowley en 1906[2];

3° Un lot de documents trouvés sur place par une mission allemande et déposés au musée de Berlin. Quatre seulement d'entre eux ont été publiés jusqu'à présent, par M. Sachau, trois en 1907, un en 1909[3];

4° Nombre d'ostraca ont été découverts par la mission française que M. Clermont-Ganneau organisa en 1906 et qu'il dirigea lui-même pendant deux campagnes.

La publication que nous annonçons en ce moment ne comprend, malgré son titre un peu général, que le second groupe de documents judéo-araméens : les papyrus juridiques Sayce-Cowley. L'auteur a eu l'excellente pensée de mettre ces pièces à la portée des étudiants en en donnant une édition d'un format réduit et d'un prix plus abordable que celui de la magnifique *editio princeps*. Le texte, transcrit en caractères hébreux ordinaires, est accompagné d'une brève introduction, d'un glossaire succinct et de notes explicatives judicieusement choisies, où il y a beaucoup à apprendre.

Une seule petite critique de détail. On s'étonne que, ayant utilisé le remarquable article du regretté Emil Schürer sur « le calendrier juif d'après les papyrus araméens d'Assouan » (*Theol. Literaturzeitung*, 1907, col. 65-69), M. Staerk n'ait pas signalé qu'un *lapsus* a certainement échappé au scribe du document J. Il a écrit : « le 3 Kislev de l'an 8, qui est le 12 Thot de l'an 8 de Darius ». Il est visible, comme l'a déjà remarqué

1) J. Euting, *Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibliothèque impériale de Strasbourg* dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, 1re série, t. XI, 2e partie, Paris, 1904.

2) *Aramaic Papyri discovered at Assuan, ed. by* A. H. Sayce, *with the assistance of* A. E. Cowley, Londres, Morning, 1906.

3) Eduard Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine, aus den Abhandl. der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. v. Jahre* 1907, Berlin, Reimer, 1907, réimpr. 1908. — *Ein altaramaeischer Papyrus aus der Zeit des aegyptischen Königs Amyrtaeus*, dans le *Florilegium Melchior de Vogüé*, Paris, Imp. nat., 1909, p. 529-541.

M. Lidzbarski, qu'il faut lire « le 12 Thot de l'an 9 de Darius » : le scribe a oublié un des traits verticaux marquant les unités.

Il y a aussi apparemment une erreur dans la date des documents C et D. Cette dernière pièce est datée du « 21 Kislev (mois juif) qui est le 1 Mesori (mois égyptien) de l'an 6 d'Artaxerxès ». L'autre document (C) devait être du même jour; mais les quantièmes des mois ne sont plus lisibles. Schürer a montré que, dans la 6e année d'Artaxerxès Ier (459 av. J. C.), le 1er Kislev a dû tomber le 9 novembre (à un jour près), car, d'après tous les autres documents, les mois juifs étaient comptés à partir de l'apparition effective du croissant lunaire. Comme le 1er Mesori coïncidait avec le 11 novembre, le 21 Kislev correspondait cette année-là au 20 Mesori environ, et non au 1er.

Schürer, en conséquence, corrigeait « 6e année » en « 5e année d'Artaxerxès ». Pour l'an 460, en effet, les dates cadrent : 1 Kislev = 21/22 octobre ; 1 Mesori = 10/11 novembre = 21 Kislev.

Seulement il faudrait supposer alors que le scribe a commis deux fois le même lapsus (dans C et dans D). Je me demande s'il ne vaudrait pas mieux admettre que l'erreur a porté sur le quantième du mois égyptien et si au lieu de « 1er Mesori » il ne faudrait pas lire « 20 (ou 21) Mesori ». Ce qui me paraît recommander cette hypothèse, c'est que Schürer, en adoptant la correction 5e (= 460), arrive à faire tomber le 14 Nisan (la Pâque) avant l'équinoxe de printemps cette année-là, et *cette année-là seulement*. Tandis que, si l'on maintient qu'il s'agit de la 6e année (= 459), on voit que le 1er Nisan (8 mois lunaires avant le 1er Kislev) a dû tomber vers le 10 mars, et le 14 vers le 1er avril. Donc la Pâque aurait été célébrée cette année-là (comme dans les années auxquelles se rapportent les documents A, E, K) à la première pleine lune après l'équinoxe. Il s'ensuivrait que, dès le ve siècle, on observait la règle formulée par Anatolius pour les premiers siècles avant notre ère et pour les premiers siècles après et attestée aussi par Philon et Josèphe : « il faut immoler la Pâque... après l'équinoxe de printemps au milieu (= à la pleine lune) du premier mois » (Eus., *Hist. eccl.*, VII, 32, 17).

ADOLPHE LODS.

LEWIS BAYLES PATON. — **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther** (*The International Critical Commentary*). — Edimbourg, T. a. T. Clark, 1908, XVII-339 pages, 10 sh. 6.

On a écrit une telle quantité de commentaires sur les livres bibliques que la plupart des exégètes modernes s'abstiennent, pour éviter de fastidieuses redites, de reproduire et de discuter en détail toutes les opinions émises sur chaque point par leurs devanciers et se bornent à indiquer les solutions qui leur semblent personnellement les meilleures. Ainsi ont procédé, par exemple, pour nous limiter au livre d'Esther, MM. Wildeboer (dans le *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.* de M. Marti) et Siegfried (dans le *Handkommentar zum A. T.* de M. Nowack). Et l'on ne peut que les louer de cette discrète concision.

Mais il est bon aussi que, de temps à autre, paraisse un ouvrage qui s'attache à donner au lecteur une statistique de tout ce qui a été dit sur la matière, à mettre sous ses yeux toutes les variantes de texte ou d'interprétation offertes par les anciennes versions, de façon qu'il puisse se faire une opinion en pleine connaissance de cause.

Cette seconde manière de concevoir la tâche du commentateur est celle de M. Lewis Bayles Paton. Elle répond au plan de la collection dont son livre fait partie.

C'est ainsi qu'on trouvera intercalées dans la traduction donnée par M. Paton, les additions et paraphrases des Septante, de Josèphe, des Targoums et du Talmud (il a réservé les Midrachs pour une publication spéciale). Dans son commentaire il collige les opinions émises non seulement par les critiques modernes les plus marquants, mais aussi par les anciens exégètes du XVIe ou du XVIIe siècle. Dans les notes philologiques et critiques dont il fait suivre le commentaire proprement dit, il indique toutes les variantes tant soit peu importantes des versions grecques (LXX et Lucien), latines (*Vetus Latina* et Jérome), syriaque.

Comme cette revue des témoins et des interprètes du texte paraît faite avec grand soin, l'ouvrage de M. Paton constitue un instrument de travail extrêmement précieux pour quiconque veut étudier de près le livre d'Esther, à condition de se souvenir toutefois que l'auteur n'a pas donné et n'a pas voulu donner un dépouillement *complet* de la colossale littérature consacrée à ce petit ouvrage, de tous les livres bibliques celui qui, avec la Loi, a été le plus abondamment commenté dans le

judaïsme. C'est ainsi que, dans la liste des ouvrages modernes, j'ai regretté l'omission de la *Neutestamentliche Zeitgeschichte* d'Oskar Holtzmann (1895, p. 17); de Bousset, *die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1903, p. 10, 31; 2e éd. 1906); de K. Budde, *Geschichte der althebräischen Litteratur* (1906, p. 237-239); de Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament* (1906, II, p. 235-259).

Les conclusions de M. Paton se rencontrent sur tous les points importants avec celles de la plupart des critiques modernes. Il rejette l'historicité du récit après une enquête menée avec autant de clarté que d'équité. Il place la composition de l'ouvrage vers la fin de la période grecque, parce que « l'orgueil national dépourvu d'enthousiasme religieux indique que le livre n'a pas été écrit au temps des luttes des Maccabées, mais dans la période de mondanité et de contentement de soi qui suivit la conquête de l'indépendance nationale en 135 avant J.-C. » (p. 62).

Il eût été bon de rappeler dans le chapitre consacré à l'âge de l'ouvrage que la version grecque fournit sur ce point une donnée positive. M. Paton admet, en effet, avec raison selon moi, l'historicité de la note qu'on lit à la fin de la traduction grecque du livre d'Esther et d'après laquelle celle-ci a été apportée en Égypte « dans la 4e année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre ». M. Paton croit qu'il s'agit de Ptolémée VIII Lathyrus, dont la 4e année tombe en 114 avant J.-C. (p. 30). Il eût valu la peine de discuter, tout au moins, l'opinion très vraisemblable de M. Willrich, adoptée par M. Bousset (*Rel. des Jud.*, p. 31), d'après laquelle il est question de la 4e année de Ptolémée XII et de sa sœur, l'illustre Cléopâtre, donc de l'an 48 avant notre ère.

M. Paton aurait pu aussi trouver dans Esther 3, 8 une nouvelle preuve que le livre est postérieur aux persécutions d'Antiochus Épiphane. Haman, dans ce passage, fait un crime aux Juifs d'avoir « des lois différentes de tous les autres peuples ». Ce n'aurait probablement pas été un grief aux yeux des rois perses, qui respectèrent, en général, très soigneusement les coutumes et les préjugés des diverses races qu'ils avaient soumises et s'accommodaient parfaitement de leur diversité (inscription de Gadata; cf. Eduard Meyer, *die Entstehung des Judenthums*, p. 12-21 et *passim*). Ce sont les souverains grecs, et très spécialement Antiochus IV Epiphane, qui ont tenté de réaliser parmi leurs sujets la fameuse « unité morale », rêve de Louis XIV et des Jacobins, et ont persécuté les Juifs qui se montraient insensibles aux beautés de l'uniformité et prétendaient persister dans leurs coutumes, différentes de celles de tous les peuples voisins plus ou moins hellénisés.

M. Paton estime que le livre d'Esther est l'œuvre d'un seul et même auteur, sauf en ce qui concerne l'épilogue (9, 20-10, 1). Reprenant les objections de J. D. Michaelis et de Bertheau, mais reconnaissant, d'autre part, que l'ouvrage ne peut pas avoir existé sans une conclusion analogue à celle qu'on lit aujourd'hui, il admet (comme l'avait fait M. Wildeboer pour 9, 20-32) que l'épilogue est un passage d'un autre écrit, mais *emprunté par l'auteur même du livre d'Esther* : ce serait la reproduction d'une donnée très brève que notre écrivain aurait trouvée dans les « Chroniques des rois de Médie et de Perse » (10, 2) — c'est-à-dire dans un midrach juif sur l'époque médo-perse — et sur laquelle il aurait brodé les variations qui forment le livre biblique actuel.

Cette explication ne nous semble guère plausible. On n'a pas l'impression que le morceau 9, 20-10, 1 ait jamais existé à l'état de récit indépendant : un historiographe n'aurait pas raconté que Mardochée institua la fête des Pourim (9, 20-23) *avant* de narrer les faits tragiques qui doivent avoir motivé ces réjouissances (9, 24-25). Et puis, pourquoi, dans un récit aussi bref, une pareille accumulation de certificats donnés à cette fête? Ajoutez à cela que, dans l'épilogue, on voit apparaître l'institution des Pourim sous une forme déjà plus évoluée que dans le corps de l'ouvrage (deux jours de fête pour tout le monde, jeûne obligatoire).

Je croirais plutôt que dans les dernières pages du livre actuel il y a, autour d'une conclusion ancienne, une série d'interpolations ajoutées au cours des discussions que provoqua l'introduction en Occident de la fête orientale des Pourim[1].

1) 1° Le jour supplémentaire de massacre (9, 11-15. 18. 19 *a*) tombant le 15 Adar, pourrait bien être une addition faite après coup pour faciliter la célébration en Palestine de la fête nouvelle : dans ce pays, en effet, le 13 Adar était consacré, depuis 161 av. J.-C., à la commémoration de la victoire remportée par Judas Maccabée sur Nicanor; c'était « le jour de Nicanor ». On ne pouvait donc observer ce jour-là le « jeûne d'Esther », préparation de la fête des Pourim du 14. On conçoit que, pour parer à cette difficulté, on ait ajouté, dans le récit de la fondation, un épisode autorisant la célébration de la fête le 15 au lieu du 14 (cf. Budde, *Gesch. der althebr. Litt.*, p. 239).

2° Puis l'opposition persistant, on souligna le caractère obligatoire de la fête, en renforçant l'engagement solennel pris par tous les Juifs et prosélytes (9, 26 *b*-28, parallèle à 9, 23) et en ajoutant une seconde lettre de Mardochée, signée aussi par Esther (9, 29-32). On retoucha en même temps la conclusion primitive du livre (9, 20-26 ; 10, 1-3) pour la mettre d'accord avec l'usage nouveau qui voulait que la fête fût célébrée, non plus le 14 ou le 15, mais le 14 *et* le 15, usage codifié par la Michna et attesté déjà par Josèphe.

En ce qui concerne la provenance de cette fête, M. Paton, après un exposé très riche et très clair des nombreuses hypothèses émises sur ce point, se prononce, avec beaucoup de réserves du reste, pour l'origine babylonienne. Il mentionne aussi avec sympathie les rapprochements qui ont été faits par M. de Goeje entre l'histoire d'Esther et le conte persan de Schéhérazade, qui sert de cadre aux *Mille et une Nuits* (on pourra consulter sur ce point Emmanuel Cosquin, *Le prologue-cadre des Mille et une Nuits, les légendes perses et le livre d'Esther*, *Revue biblique internationale*, 1909, VI[e] année, nouv. sér., p. 7-49, 161-197).

Le commentaire est excellent. L'auteur sait dire beaucoup de choses en peu de mots; il a un jugement sain et pondéré; il fait preuve d'un tact littéraire très fin, en même temps que d'un sens critique avisé. On peut trouver qu'il eût parfois dû corriger plus hardiment le texte masorétique, certainement interpolé par endroits (par exemple 1, 20; 2, 6; 6, 1. 8; 7, 5).

L'interprétation que notre exégète donne de l'énigmatique « il passa » (4, 17) paraît très juste : Mardochée passa de la ville haute à la ville basse, en franchissant la rivière qui les séparait. L'auteur d'*Esther* connaissait assurément Suse *de visu*.

Je ne crois pas, cependant, que, lorsqu'il parle de « Suse la ville forte », il entende désigner exclusivement, comme le veut M. Paton, l'acropole, la ville haute, la cité royale, par opposition à la ville basse. Des passages comme 3, 14. 15; 8, 13. 14, où l'auteur met en antithèse « Suse la ville forte » avec les provinces, indiquent bien qu'il entend, lorsqu'il emploie cette expression, parler de la capitale tout entière. Dans les papyrus d'Éléphantine, de même, « Yeb la ville forte » désigne la cité dans son ensemble, y compris le faubourg habité par les Juifs, et non pas la citadelle seule.

Je ferais des réserves aussi sur le commentaire donné du mot *re'ouiôt* (2, 9 : le texte signifie grammaticalement : « les sept servantes assignées », réglementaires, et n'indique pas qu'elles fussent meilleures que les autres); sur la mention d'Hérodote, III, 69 à propos d'Esther 2, 12; sur l'explication donnée de la divergence entre le texte hébreu et le grec quant au nom du père de l'héroïne (2, 15); sur le sens rabbinique de « femme » prêté au mot « maison » dans 4, 13; sur la correction proposée 4, 14 (*mî yârêa'* « qui fera du mal? »; il suffit, semble-t-il, de faire de *mî yôdêa'* « qui sait? » une sorte de parenthèse).

Je ne crois pas que *michtêh hayyaïn*, littéralement « beuverie de vin », désigne un moment du repas spécialement consacré à la dégusta-

tion des vins (Hérodote, I, 133, ne dit pas cela), mais un repas où les spiritueux étaient particulièrement abondants : un banquet ; sans quoi on ne pourrait guère parler de « la maison du *michtêh hayyaïn* » (7, 8.)

On ne voit pas que les mots « avec moi dans la maison » (7, 8) puissent en hébreu signifier « quand je suis présent dans la maison ».

Mais ce sont là des détails, et qui n'empêchent pas que le travail de M. Paton soit à coup sûr le plus instructif des commentaires actuellement existants sur le livre d'Esther. Il vient dignement prendre sa place dans la remarquable collection de l'*International Critical Commentary*, à côté des ouvrages classiques de M. George F. Moore sur les Juges, de M. H.-P. Smith sur Samuel, de M. C. A. Briggs sur les Psaumes, etc.

ADOLPHE LODS.

A. CAUSSE. — **L'Évolution de l'Espérance messianique dans le Christianisme primitif.** — Paris, Fischbacher, 1908, 1 vol. in 8° de 251 pages. Prix, 5 fr.

Le problème abordé par M. Causse dans sa thèse de licence présentée à la Faculté de théologie de Montauban est de ceux qui s'imposent à l'attention de tout historien des origines chrétiennes.

On ne peut, en effet, ne pas être frappé de ce fait que l'espérance messianique et, d'une manière plus générale, l'élément eschatologique qui occupe, à l'origine, une place centrale dans l'Évangile tend, peu à peu, à s'atténuer et à disparaître, ce qui entraîne une transformation radicale du Christianisme.

M. Causse s'est proposé de retracer l'évolution de l'élément eschatologique dans le Christianisme primitif. Il ne faut pas se dissimuler que le sujet choisi par lui présente de très particulières difficultés. Il suppose la solution d'une foule de problèmes de détail touchant l'interprétation de doctrines chrétiennes primitives ; il est certain que la valeur de la synthèse tentée dépendra de la solidité des solutions données à tous ces problèmes de détail. Ce caractère très général du problème abordé explique à la fois l'intérêt de l'étude de M. C. et le caractère imparfait de beaucoup de ses parties. En parcourant son livre, en examinant les notes dans lesquelles se révèle le travail d'infrà-structure, on ne peut se défendre de l'impression que l'essai de synthèse de M. Causse repose sur des bases un peu fragiles.

M. C. a divisé son travail en trois parties : la première traite des origines et comprend non seulement l'étude des antécédents juifs et hébraïques, mais encore l'exposé de la prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu. Il y a là à notre avis une faute de méthode, car la pensée de Jésus c'est déjà du Christianisme et ce n'est pas, comme la pensée prophétique, un antécédent du Christianisme.

Le chapitre que M. C. a écrit sur l'eschatologie de Jésus ne présente pas la netteté et la précision que l'on pourrait désirer et qui sont plus indispensables que partout ailleurs dans un livre qui retrace la fortune qu'ont eue ces idées aux différents moments du Christianisme naissant. On sent que la pensée de M. C. hésite encore entre l'interprétation réaliste et l'interprétation purement morale de l'eschatologie de Jésus.

La seconde partie du livre est consacrée au Christianisme messianique. Après une introduction générale M. C. parle de l'eschatologie de la première église apostolique, de l'eschatologie paulinienne et enfin de celle de l'Apocalypse. La troisième partie décrit la crise du messianisme.

Après un chapitre dans lequel sont dégagées les causes générales de l'atténuation et de la disparition progressive de l'élément eschatologique, M. C. expose la doctrine de la vie future dans la théologie johannique puis montre ce que l'eschatologie est devenue chez les Pères apostoliques.

Il y a, dans le plan adopté par l'auteur quelque chose de beaucoup trop schématique. A lire M. C. on pourrait croire qu'après une période apocalyptique le Christianisme a traversé une crise dans laquelle il s'est spiritualisé en se dégageant peu à peu de l'élément eschatologique. En réalité, les choses ne se sont pas passées aussi simplement. La tendance apocalyptique et celle que l'on appelle généralemement spiritualiste ont coexisté ; on les trouve par exemple juxtaposées dans la théologie paulinienne.

Nous sommes obligé de nous borner à ces observations générales. Il y aurait beaucoup à dire sur le détail. Un certain nombre des interprétations de textes que donne M. C. mériteraient d'être discutées, mais comme l'auteur n'entre pas, en général, dans le détail de la démonstration exégétique, nous ne nous placerons pas sur ce terrain.

Il faut encore dire un mot des notes de M. C. Nous avons à formuler les réserves les plus expresses à leur sujet. M. C. paraît ignorer ce que c'est que citer un livre. Le plus souvent il ne donne pas de titre exact ; jamais, pour ainsi dire, il n'indique la date et le lieu de publication de

l'ouvrage qu'il cite ; la référence à la page manque souvent. Parfois même il se borne à donner le nom de l'auteur : à la page 26 par exemple, note 1, il écrit : « Wellhausen fait remarquer » (ou encore page 151, note : citation de Salomon Reinach).

La correction des épreuves paraît n'avoir pas été faite avec un soin suffisant.

Malgré ces réserves, nous rendons hommage à l'effort de synthèse tenté par l'auteur. Cet essai était prématuré, mais nous ne doutons pas qu'en poursuivant ses travaux M. Causse n'acquière une connaissance précise et détaillée des idées chrétiennes primitives qui lui permettra de nous donner dans quelques années une seconde édition plus mûrie du présent travail.

Maurice Goguel.

W. Bousset — **Hauptprobleme der Gnosis**. — Göttingen, 398 pages, 1907.

Le titre que M. Bousset a donné à son ouvrage est trop modeste. Ce qu'il nous donne, ce n'est pas seulement une étude de certaines particularités de la gnose, c'est en réalité une explication complète du gnosticisme. Il en dévoile les origines ; il en expose la genèse et le développement ; il le suit jusqu'à sa luxuriante floraison. Le dernier chapitre de son livre contient une vaste synthèse de tous les faits et nous livre le secret de l'énigme gnostique. La compétence toute spéciale de l'auteur, son ingénieuse érudition, la hardiesse de ses hypothèses, la nouveauté d'une foule de ses aperçus donnent à son livre une valeur exceptionnelle. C'est, sans contredit, l'étude la plus importante sur le gnosticisme qui ait paru depuis longtemps.

Dans un premier chapitre, M. B. constate tout d'abord qu'il est question dans la doctrine des *Ophites* que connaissait Celse (Origène, *Contra Celsum*, VI, 31), d'une Mère et de sept archontes. Il les retrouve dans la doctrine des *gnostiques* d'Irénée (*Adv. haer.*, I, 30). D'autres systèmes gnostiques, tels que celui des Barbelognostiques, de Simon, des Nicolaïtes, des Archontici, des Sethiani, des Gnostiques des écrits coptes, des Valentiniens, de Satornil, de Basilide, des Naassènes des *Philosophumena* accusent des traces plus ou moins évidentes soit de la Mère soit des sept archontes. M. Bousset en conclut que dans les

milieux gnostiques qu'il mentionne existait un culte de la Mère et des sept archontes associés ensemble.

Les Sept ne sont autres que les sept divinités planétaires de la religion postérieure de Babylone. La Mère, c'est cette divinité que toute l'Asie Mineure et la Syrie adoraient sous différents titres. La Mésopotamie, voilà le berceau de cette doctrine gnostique.

Cependant, dans la doctrine gnostique, les Sept n'ont plus le même rang; ils sont ou des divinités inférieures, intermédiaires, ou des démons. Cette dépréciation des divinités planétaires de Babylone est due à l'influence de la Perse. Voyez le mandaïsme. La Perse a emprunté à Babylone ses sept divinités planétaires, mais elle les a dégradées. Elles les a transmises ainsi découronnées au manichéisme et au judaïsme. Voyez le livre d'Hénoch.

On remarquera que, dans ce curieux chapitre, l'auteur n'arrive aux rapprochements qu'il fait et aux conclusions qu'il en tire que grâce à une série d'hypothèses.

Dans un deuxième chapitre, l'auteur pousse plus à fond son étude de « la Mère ». C'est la *Barbelo* des gnostiques ainsi nommés par Irénée; celle-ci se retrouve dans la *Pistis Sophia*, dans les livres de *Jeû*. Dans les écrits coptes, à côté de Barbelo, on voit apparaître une autre divinité féminine; c'est la « Vierge de la lumière ». Cette divinité n'est en réalité qu'une doublure de Barbelo. Dans le système de Marcus (Irénée, I, 21, 3), vous l'avez aussi sous le titre de « Vérité, mère de toutes choses ».

Ce qui est plus significatif encore, c'est que cette « Mère » figure dans des rites et dans des prières liturgiques; ainsi chez les Marcosiens, les Ophites d'Origène, dans les *Acta Thomae*. Comme les rites et les liturgies sont en général ce qu'il y a de plus ancien dans une religion, B. en conclut que le gnosticisme avait adopté la divinité féminine qu'il appelle la Mère dès l'origine, avant Valentin et avant d'entrer en contact avec le christianisme. Cette divinité, nous l'avons vu, est celle que l'on adorait dans toute l'Asie. Pour les gnostiques, elle est la Mère par excellence, une divinité de premier rang; elle excite les effusions du mysticisme le plus ardent.

Mais la *Dea Magna* de la Syrie, de l'Asie était aussi l'impure Astarté. Ce trait se retrouve chez certains gnostiques, les Nicolaïtes, les gnostiques d'Épiphane etc.

Bousset retrouve la Mère sous d'autres formes dans le manichéisme. Elle est aussi l'Hélène de Simon.

Dans le même chapitre, M. B. recherche l'origine du « Père inconnu »

de tant de sectes gnostiques. On remarquera que celles-ci sont toujours les mêmes; ce sont celles que nous avons déjà nommées. Ce « Père », divinité suprême des gnostiques, vient de la Perse. C'est le Dieu suprême, Ahura Mazda, ou Zeroanakarana.

Dans son troisième chapitre, M. B. étudie le dualisme des gnostiques. C'est l'un des meilleurs du livre, bourré de faits et sobre d'hypothèses. La thèse que soutient l'auteur, c'est que le dualisme est inhérent au gnosticisme dès l'origine; plus tard, sous l'influence de l'hellénisme, ce dualisme primitif s'atténue. L'idée d'émanation pénètre dans certains systèmes et tend à effacer l'opposition des deux mondes de la lumière et des ténèbres, du dieu du Bien et du dieu du Mal. Vous avez le dualisme pur dans les systèmes de Basilide (d'après les *Acta Archelai*), dans celui de Bardesane, des Ophites d'Irénée, des Barbelognostiques, de la *Pistis Sophia*, des Nicolaïtes. Le dualisme est atténué chez Valentin, Satornil, les Naassènes. Vous l'avez encore nettement accentué chez Marcion, dans le Mandaïsme, chez le gnostique païen Poimandrès, dans le Manichéisme, chez les gnostiques de Plotin.

Ce dualisme est venu de la Perse (p. 116, 117).

Enfin dans d'autres systèmes, notamment dans ceux des *Philosophumena*, on trouve un troisième principe qui est intermédiaire. Les appellations qu'on lui donne diffèrent, mais au fond, c'est le même principe. M. B. admet que cet accord des systèmes dont il s'agit provient de ce qu'ils sont en dernière analyse le produit d'un même enseignement. N'oublions pas d'indiquer les pages très remarquables de notre auteur sur le dualisme des *Pseudo-clémentines*. Leur spéculation semble bien dériver de la Perse.

Le quatrième chapitre est celui qui nous offre le plus de rapprochements imprévus et d'hypothèses hardies. Dans beaucoup de systèmes gnostiques, il est question d'un πρωτάνθρωπος. Ce terme désigne le principe suprême, ou encore et parfois en même temps une entité secondaire. Le *primus homo* se trouve ainsi dédoublé, comme dans certains systèmes Barbelo ou Sophia. Ce personnage à moitié abstrait, à moitié mythique figure dans les systèmes barbelognostiques, gnostiques d'Irénée, valentiniens, marcosiens; dans les livres coptes le *primus homo*, c'est Jeû; chez les Naassènes il est à la fois principe suprême et entité secondaire; dans les Pseudo-clémentines, il est identifié avec Adam, révélateur de la sagesse divine. B. lui-même reconnaît que le rapport entre cet Adam et l' « homme » des gnostiques n'est pas très évident.

Mais le même personnage se rencontre ailleurs ; il joue un rôle capital dans le Manichéisme ; on constate aussi sa présence dans les systèmes gnostiques non chrétiens, dans la spéculation de Poimandrès, dans celle des gnostiques de Plotin. A la grande joie de notre auteur, il le découvre dans ce chant d'Attis que nous a conservé Hippolyte (*Philosoph.*, V, 9). Ce chant est tout païen. Sans doute les gnostiques l'ont emprunté à quelque mystère d'Attis ; les gnostiques qui chantaient Attis étaient de Syrie. Le πρωτάνθρωπος y est avec ce chant une importation de la Mésopotamie. Voilà le berceau de cette spéculation gnostique comme de tant d'autres.

Mais le *primus homo* a eu une carrière plus vaste encore. Philon l'a connu ; il a rayonné dans Daniel, Hénoch, le IV[e] Esdras, le IV[e] évangile. Il faut aller jusqu'à l'indentifier avec le Metatrône de la théologie rabbinique. C'est surtout en Perse qu'il règne. Les sources qui en témoignent ne sont pourtant pas les plus anciennes ! Enfin, il est allé jusqu'en Inde. Il est dans le Rigveda, etc.

Nous ne ferons qu'indiquer le contenu du chapitre cinquième. Hérodote nous apprend qu'en Perse on adorait les éléments. B. retrouve dans plusieurs systèmes gnostiques, comme aussi dans le manichéisme des traces du même culte. Seulement chez les gnostiques, les éléments deviennent des abstractions.

Le chapitre que M. B. intitule le « Rédempteur gnostique » est un de ceux qui méritent le plus d'attention. Résumons brièvement la thèse de l'auteur. Les gnostiques avaient une doctrine de la Rédemption, l'organe en était Jésus. Doctrine chrétienne, semble-t-il. En apparence, mais non en réalité. Analysez cette doctrine gnostique et vous y trouverez une doctrine toute païenne sur laquelle on a greffé l'idée chrétienne.

Le Sôter païen monte vers Dieu ; il traverse les mondes successifs ou les étages du Cosmos invisible ; il a des mots de passe ; il engage même la lutte avec les archontes, gardiens des mondes ; il leur dérobe le secret qui fait leur force. C'est là une spéculation qui dérive d'un mythe que M. B pense retrouver à Babylone (p. 248). Nous en avons des traces dans des traités mandaïtes récents, dans le Chant de la Perle ; dans les *Acta Thomae* il est appliqué à Jésus ; la doctrine de la descente aux Enfers n'aurait pas surgi de si bonne heure chez les chrétiens, si elle n'avait pas été sous une autre forme cette spéculation païenne alors si répandue.

Cette spéculation est au fond de la doctrine des gnostiques. En effet, d'après eux, la Rédemption est d'abord cosmique. Dans des systèmes,

comme celui de Simon, de Basilide (d'après Irénée!), de Satornil, il n'est question de la rédemption des hommes que subsidiairement[1]. Voyez aussi la *Pistis Sophia*, l'*Ascension* d'Esaïe.

M. B. trouve une confirmation de ses vues dans les spéculations gnostiques sur Sôter et Sophia. Il y discerne un vieux mythe qui racontait les noces de deux divinités. Une fort intéressante analyse de la christologie des « gnostiques » d'Irénée, de celle des Valentiniens, de celle surtout de la *Pistis Sophia* lui révèle des incohérences qui ne s'expliquent que par la combinaison que l'on a faite de l'idée chrétienne et du mythe païen.

Signalons encore le chapitre suivant qui étudie les rites et les sacrements gnostiques. Personne encore n'a poussé cette étude aussi à fond que notre auteur.

Dans un dernier chapitre, M. B. nous explique l'origine et l'évolution du gnosticisme. Il y a eu un gnosticisme primitif qui n'avait rien de chrétien. On le discerne encore chez les Gnostiques d'Irénée, les Ophites, Nicolaïtes, Sethiani, Archontici, etc. Ce gnosticisme paraît avoir eu son berceau en Syrie et dans les régions voisines. Il provient d'une fusion des religions de Babylone et de la Perse.

Il est entré de bonne heure en contact avec le judaïsme. Il lui a emprunté certaines des figures ou entités de ses spéculations. Puis, par suite de l'antipathie qu'inspirait le nationalisme juif, il est devenu hostile au judaïsme ; il rejette l'Ancien Testament ; sa divinité suprême Jaldabaoth devient Sabaoth, chef des sept Archontes, adversaires du « Père inconnu ». C'est aussi sous l'influence du judaïsme que la « Mère » devient Sophia.

Puis se produit la fusion avec le christianisme. L'influence hellénique se fait aussi sentir. Les systèmes deviennent plus complexes et plus abstraits.

Voilà le point de vue auquel se place M. B. pour opérer le classement des systèmes gnostiques.

L'analyse que l'on vient de lire ne donne qu'une médiocre idée de la richesse du livre de Bousset. Par l'originalité même de ses vues, il appelle une discussion approfondie. Il faut nous contenter de marquer quelques points. Il y a, dans l'ouvrage de M. B., une lacune qui surprend. Il ne discute pas la question des sources du gnosticisme. Croit-

1) Ceci est une erreur ou du moins une exagération. Dans les textes d'Irénée, la rédemption au profit des hommes est aussi accentuée que la rédemption cosmique.

il que cela ne soit pas nécessaire? Dans les dernières années, on a découvert de nouveaux documents gnostiques. On pense que la littérature chrétienne pseudépigraphe des premiers siècles recèle maint fragment, même des écrits entiers d'origine gnostique. Il y a évidemment lieu d'examiner l'âge, la provenance, l'authenticité de tous ces documents. Ce travail est loin d'avoir été convenablement fait. Il semblait, par exemple, bien établi, il y a seulement quelques années, que les documents gnostiques qu'utilise Hippolyte pour les notices de sa *Refutatio* (*Philosophumena*) étaient apocryphes, œuvre d'un faussaire. M. B. estime qu'ils sont authentiques. On aimerait savoir ses raisons[1].

Il semblait acquis que les sources ecclésiastiques sont très sujettes à caution, qu'Irénée, Hippolyte, Épiphane sont des historiens tendancieux du gnosticisme, qu'ils le représentent sous un jour faux parce qu'incomplet, et qu'ils commettent parfois les confusions les plus graves. On s'étonne à bon droit de voir M. B. leur accorder une confiance qu'il n'a pas pris la peine de justifier. C'est tout juste s'il énonce ici et là quelque réserve. Ici encore la critique était nécessaire. Ce n'est pas que M. B. n'ait fait cette critique pour son compte. Mais il ne nous en donne que des fragments isolés[2]. Cela est d'autant plus regrettable que toute sa reconstruction du gnosticisme repose sur les résultats de la critique des sources qu'il n'a pas cru devoir nous donner.

C'est en Orient que M. B. cherche les origines du gnosticisme. Il fait constamment des comparaisons entre celui-ci et les religions de Babylone, de la Perse, même de l'Inde. Le mandaïsme, le judaïsme, le manichéisme lui fournissent aussi une ample matière à comparaisons. Assurément M. B. connaît à fond ces religions. Il nous inquiète, cependant, quelque peu, lorsque nous le voyons si souvent chercher les analogies dont il a besoin dans les documents moins anciens de ces religions, ou encore lorsque nous constatons qu'il s'approprie si facilement les hypothèses des spécialistes les plus récents, tels que Brandt, Reitzenstein etc. et surtout enfin lorsque lui-même émet sur ces religions des hypothèses fort hardies[3]. Qu'en pensent les hommes compétents? Nous profanes, nous ne pouvons que nous méfier. On ne peut pourtant pas nous demander d'accepter tout cela de confiance et sans contrôle.

1) P. 128. Voir notre étude : « Introduction à l'étude du gnosticisme », 1903. L'opinion que nous défendons est à peu de chose près celle que M. B. adopte.
2) Voir p. 59, 65, 162, 205.
3) Voir son hypothèse sur les divinités planétaires, p. 21 à 25 ; voir pour la Perse, p. 204, 209 ; pour l'Inde, p. 214 ; pour le Mandaïsme, p. 244.

Nous sommes plus à l'aise pour discuter la façon dont notre auteur comprend le gnosticisme. Ce qui nous frappe tout d'abord, c'est la place insignifiante qui est faite dans ce vaste tableau du gnosticisme à ses plus grands maitres. Basilide, Valentin, Marcion, Carpocrate y sont tout à fait effacés. Marcion y est même entièrement défiguré. M. B. le représente comme un dualiste dont le dualisme est d'origine métaphysique. Certes il est dualiste, mais il suffit d'interroger Tertullien, qui a eu les « Antithèses » entre les mains, pour voir que son dualisme a une tout autre origine. M. Harnack nous l'avait appris, il y a longtemps. Ce ne sont pas les quelques pages que B. a consacrées à Marcion qui auront raison du magistral chapitre de M. Harnack. Il s'est évidemment laissé entrainer par l'esprit de système.

Dans son tableau du gnosticisme, sont également sacrifiés les hommes de la seconde génération, Ptolémée, Héracléon, Isidore, Marcus, Apelle. Ils furent de savants exégètes, de profonds dogmaticiens. Comment se fait-il que M. B. les néglige? Tout simplement parce qu'il ne tient presqu'aucun compte des précieux renseignements que Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*, Origène dans son commentaire de Jean et ailleurs nous ont conservés sur ces hommes et leur œuvre. Avec leurs données, on peut les exhumer, rendre la vie à leurs figures [1].

Les gnostiques qui intéressent M. B., dont les noms reviennent dans chaque chapitre, ce sont les « Gnostiques » d'Irénée, les Babelognostiques, Simon, Satornil, un Basilide qui n'est pas celui de Clément, les gnostiques de sectes variées des *Philosophumena*, ceux des documents coptes, les sous-sectes qu'a connues Épiphane. Peut-être pourrait-on les appeler tous, « gnostiques syncrétistes ». Pour M. B. ce sont les vrais, les seuls gnostiques; il y englobe les maîtres et les noie dans cet océan.

De ce gnosticisme syncrétiste le livre de M. B. constitue une étude capitale. Il a percé dans ce chaos de profondes trouées vraiment lumineuses. Nul n'en a mieux saisi le caractère et les traits essentiels. Nul n'en a indiqué avec plus de sagacité les origines probables.

Une des thèses les plus heureuses peut-être de M. B., c'est que ce gnosticisme syncrétiste est largement tributaire d'une sorte de gnosticisme païen dont le nôtre ne représenterait que la phase dernière, celle où il devient chrétien. Les raisons les plus fortes que notre auteur

1) C'est ce que nous avons essayé de faire pour Valentin et quelques autres dans notre étude sur le gnosticisme.

ait données de son hypothèse se trouvent dans le chapitre qu'il a consacré à la doctrine gnostique de la Rédemption. Parfois ici encore l'esprit de système l'entraîne trop loin. Ainsi lorsqu'il soutient que les gnostiques de Plotin étaient de ces gnostiques païens (p. 187 à 189). M. C. Schmidt nous paraît avoir très solidement établi le caractère chrétien de ces gnostiques. Quoi qu'il en soit, la thèse de M. B. mérite la plus sérieuse attention.

Nous ne pouvons en dire autant de la synthèse qu'il nous donne dans sa conclusion. Elle est faite au point de vue que nous venons de signaler. C'est dire qu'elle repose sur une base trop étroite. Il classe les systèmes et les sectes en partant de l'idée que le gnosticisme syncrétiste est proprement le gnosticisme, tout le gnosticisme. Il lui semble dès lors que le gnosticisme de Simon, des gnostiques d'Irénée etc. est le gnosticisme primitif. Voilà une hypothèse qu'il y aurait lieu de discuter.

En somme, M. B. nous laisse l'impression que le gnosticisme est un vaste mouvement qui se développe parallèlement au christianisme, qu'il a des ramifications partout et qu'il n'a revêtu que tardivement, presque accidentellement, une forme chrétienne. Dans cette hypothèse, on comprend mieux les colères des hérésiologues, mais on comprend moins le fait que le gnosticisme ait mis si longtemps à se détacher du christianisme, et surtout le fait que ses doctrines, son interprétation du Nouveau Testament aient exercé une si visible influence sur Clément et sur Origène.

Concluons. Le livre de M. B. nous a confirmé dans l'idée que l'heure des explications d'ensemble du gnosticisme n'a pas encore sonné. Sa tentative est prématurée. Pour le moment il est préférable de faire de fortes monographies sur les différents hommes et les différents aspects du gnosticisme. Prenez le livre de M. Bousset pour la meilleure monographie du gnosticisme syncrétiste qui ait paru, mais faites abstraction de sa synthèse. Nul ne vous instruira plus et mieux que lui.

Eugène de Faye.

RUDOLPH SOHM. — **Wesen und Ursprung des Katholizismus** (L'essence et l'origine du catholicisme). N° 10 du XXVII° volume des « Mémoire de la section philologico-historique de l'Académie royale des sciences de Saxe », — Leipzig, Teubner, 1909.

L'établissement du catholicisme au II° siècle est le problème capital de l'histoire ecclésiastique. Cependant ce problème n'a pas encore reçu une solution satisfaisante. On sait que d'une part le christianisme primitif n'est pas catholique, et que d'autre part le catholicisme est né logiquement du christianisme primitif : de quel germe, par quelle évolution, voilà ce que M. Sohm va montrer, en partant sur ces deux points d'une critique de la doctrine courante.

Sur le premier point, les théologiens protestants, et Harnack en particulier, ont admis que le catholicisme a eu pour origine l'incapacité où se trouvèrent le monde hellénique et le judaïsme de la Diaspora de saisir le sens vrai de l'Évangile — la régénération et la justification par la foi — et l'interprétation fautive qu'ils s'en donnèrent, soit comme d'une nouvelle Loi, soit comme d'une métaphysique ; les prérogatives des évêques ne seraient que des conséquences, issues de la lutte contre les hérésies et les persécutions. Thèse inadmissible : l'intellectualisation du christianisme n'est pas l'essence du catholicisme : en effet, des tendances semblables ont existé dans le protestantisme, sans pour cela en faire un catholicisme : il manquait l'essentiel, un droit ecclésiastique. Récemment, Harnack a dû en convenir : mais il n'explique toujours pas pourquoi le christianisme primitif a été amené à fonder sur la tradition apostolique, inspirée par Dieu, appuyée sur l'Ancien Testament, non seulement le dogme, mais encore l'organisation ecclésiastique.

Il faut donc établir contre Harnack la véritable nature et l'origine du catholicisme. Remarquons d'abord, puisqu'il s'agit ici d'Église, que nous faisons entre l'Église au sens juridique et l'Église au sens religieux une distinction posée par Luther, développée par le Calvinisme et par l'Aufklärung, d'après laquelle le droit ecclésiastique ne fait pas partie de la doctrine évangélique. Cette distinction est très importante aux yeux de Luther ; elle a eu des conséquences considérables à tous les points de vue, elle est capitale pour nous, mais elle est l'œuvre de

Luther, personne ne l'a faite avant lui, et l'on a absolument tort de l'attribuer au christianisme primitif. Et précisément, *la confusion de l'Église au sens religieux avec l'Église au sens juridique, voilà l'essence du catholicisme* : pour le catholicisme, les rapports de la chrétienté avec Dieu sont réglés par le droit ecclésiastique.

De là résulte tout le catholicisme, avec ses prétentions, sa force, sa faiblesse.

Il en résulte d'abord l'unicité de l'Église, de cette Église apostolique, création du Christ lui-même, et son identité avec la chrétienté. Cette Église a le Christ pour chef; c'est une Église visible — dogme tardivement développé, mais essentiel. — C'est Dieu qui la gouverne : de là son indépendance absolue à l'égard de l'État, bien plus, sa suprématie sur lui. Elle est une *societas perfecta*. L'interprète de la Parole de Dieu, clé du royaume des cieux, par le moyen de laquelle le Christ gouverne son Église, aura donc la cure d'âmes et possédera aussi la *jurisdictio*. C'est le Pape, seul représentant de Dieu sur la terre, par la bouche de qui, *ex cathedra*, Dieu lui-même parle. Il s'ensuit pour lui le pouvoir de réaliser sa mission *par la contrainte*; la puissance matérielle du Pape est une conséquence directe de sa puissance spirituelle, et elle en reçoit un caractère particulier; elle fait partie de la révélation. L'organisation juridique de l'Église catholique est divine, tous les principes fondamentaux en sont divins, c'est le *jus divinum*.

L'Église est puissante parce qu'elle satisfait ce besoin des masses de *voir l'invisible*. C'est par là aussi qu'elle est faible : en assurant à ses fidèles une certitude religieuse formelle, par la divinisation de la tradition, elle enchaine la vie religieuse; il n'y a plus qu'un chrétien vivant d'une pleine vie spirituelle : le Pape. Les autres sont des chrétiens de seconde classe. — D'autre part, l'infaillibilité de la tradition enchaîne aussi la science; et le conflit qui en résulte ne peut tourner à l'avantage de la tradition.

Il reste à montrer — et c'est le second point, la seconde critique de la doctrine classique — que cette confusion entre la chrétienté au sens extérieur et la chrétienté au sens religieux était inhérente au christianisme primitif. On aura montré par là que l'organisation catholique, fondée elle-même sur cette confusion, est sortie logiquement du christianisme primitif, et non, comme le prétend Harnack avec la théorie courante, d'on ne sait quelle influence de la société civile sur les églises particulières. Le point de départ de cette démonstration consiste donc à établir que le christianisme primitif a ignoré toute idée d'une organi-

sation juridique locale ; il ne connaît qu'une Église, l'Église du Christ, toujours et partout identique à elle-même, unique, quel que soit le nombre des fidèles et des lieux de culte.

La théorie classique a le tort d'imaginer des sortes de paroisses, conçues sur le type de la synagogue juive. La découverte de la *Didaché* (1883) n'a même pas, comme on aurait pu s'y attendre, modifié profondément cette conception ; de l'importance qui y est attribuée aux inspirés, Harnack a simplement conclu à une double organisation : l'une relative à la révélation de la Parole, avec les prophètes gratifiés des dons de l'esprit, l'autre relative à l'administration locale, avec les évêques et les diacres, élus par la communauté locale : et celle-ci aurait peu à peu remplacé la première dans le domaine spirituel. Cependant, depuis 1908, Harnack a reconnu que l'église locale n'est pas une association juridique particulière, mais que, identique à l'Église universelle, elle renferme l'Église universelle. Et malgré cela, Harnack voit encore, entre l'Église, ensemble de tous les chrétiens, et l'Église, communauté locale, une opposition aboutissant à la victoire de cette dernière, avec l'établissement de l'épiscopat monarchique au IIe siècle. Cela provient de ce qu'il identifie à tort, l'Église universelle avec le domaine d'action d'un missionnaire, pour l'opposer aux Églises particulières : l'Église universelle n'a rien à voir dans le domaine d'action d'un missionnaire, et dès lors, loin de s'opposer aux organisations locales, elle s'exprime tout entière en chacune d'elles. Au fond, l'erreur de Harnack vient d'une fausse interprétation de l'idée chrétienne primitive : il voit un paradoxe dans cette double organisation, à la fois universelle et locale, de l'Église : mais c'est qu'il a le tort de considérer l'Église primitive comme une organisation sociale, alors qu'elle est en réalité purement religieuse. Il n'y a qu'une Église, toute spirituelle, toujours identique à elle-même, indépendante de toute circonstance matérielle.

Et cependant, cette Église contient le germe d'une organisation : car Dieu la gouverne par le moyen des *charismes* et de l'*amour* qui en détermine l'usage. C'est le germe du catholicisme, parce que le pouvoir des évêques et des diacres, aussi bien que celui des prophètes, repose sur le charisme; c'est un charisme qui dirige le choix des fidèles dans les élections. Cette organisation quasi anarchique a conduit à une organisation juridique très forte parce que la confusion de l'Église visible avec l'Église au sens religieux a conduit à appliquer à la première, l'organisation charismatique; et, par réciprocité, l'extension à la vie sociale du système de la vie religieuse, a amené les exigences de la vie sociale

à *formaliser* la vie religieuse, à la catholiciser, et par là, à transformer le christianisme.

Harnack a donc tort de faire sortir tout le système catholique du contact et du conflit de l'Église avec l'empire romain. Il est de même inadmissible que l'Église primitive ait songé à régler la condition juridique de ses fidèles : jusqu'au Ve siècle, l'Église ne songe pas à constituer un droit civil chrétien. Ce sont les intérêts religieux seuls qui ont donné naissance au système ecclésiastique vers la fin du Ier siècle. Il a fallu organiser les assemblées des fidèles, non pas les assemblées d'édification, mais les assemblées eucharistiques. Celles-ci exigent un ordre, qui résulte de l'imitation même de la Cène. Le nombre des fidèles croissant, il y eut répartition des rôles : on vit un président, des « anciens » — les futurs évêques —, des diacres. C'est déjà un clergé, seul formé d'inspirés. Lorsque la prédication de la Parole s'unit, le Dimanche, à la cérémonie eucharistique, c'est l'organisation de celle-ci qui s'impose. L'eucharistie devient le centre de la vie chrétienne ; en même temps, les fonctions des évêques s'étendent ; leur élection, quoique toujours inspirée par l'Esprit, se formalise ; et la première lettre de Clément Romain montre la fonction épiscopale devenant peu à peu une institution juridique, que l'Ancien Testament vient appuyer. C'est le catholicisme. Il est sorti, on l'a vu, non d'une question d'organisation des églises locales, mais d'une conception de l'Église universelle, dans laquelle le christianisme primitif a voulu appliquer à la chrétienté extérieure et visible, la conception religieuse de l'Église au sens spirituel.

Jean L. Schlegel.

J. Tixeront. — **Histoire des dogmes**. Tome II : *De saint Athanase à saint Augustin* (318-430) ; in-12 de IV-534 pages. — Paris, Lecoffre, 1909.

M. Tixeront vient de publier le second volume de son importante *Histoire des dogmes*, qu'il compte poursuivre jusqu'au IXe siècle. Le premier volume traitait de la *Théologie anténicéenne*. Le second va de 318 à 430, c'est-à-dire des débuts de l'Arianisme à la mort de saint Augustin.

La matière était riche, et la mise en œuvre fort délicate. Inutile d'insister sur l'intérêt que présente l'histoire des dogmes au IVe siècle :

c'est le temps des plus grandes hérésies, des plus violentes querelles, le temps aussi des grands conciles et des Pères de l'Église qui ont fixé définitivement les principaux cadres de la théologie catholique. Mais, pour l'historien, la tâche n'en est que plus ardue. Il n'est pas facile de s'orienter dans la confusion née du choc des idées et des personnes, des interventions d'empereurs ou des retours offensifs de l'hérésie ; parfois, l'on a peine à dégager la vérité catholique au milieu des anathèmes de ces évêques et de ces conciles qui s'excommunient mutuellement. L'abondance même des matériaux est de nature à décourager le plus brave, en augmentant la perplexité de la critique.

M. T. ne s'est pas laissé effrayer par tous ces obstacles. Disons tout de suite qu'il s'est tiré d'affaire avec honneur. Après une courte Introduction sur les caractères du IVᵉ siècle (p. 1-3), il donne un aperçu de la théologie grecque du temps, passe en revue les écoles et les personnes, la doctrine sur les sources de la foi (chap. 1). Puis, il étudie successivement les hérésies trinitaires, les luttes contre l'Arianisme et le Macédonianisme (chap. 2-3), l'hérésie christologique et les batailles contre l'Apollinarisme (chap. 4-5). Viennent ensuite plusieurs larges tableaux des doctrines du temps : la théologie grecque en dehors des questions trinitaires et christologiques (chap. 6) ; la théologie de langue syriaque (chap. 7) : les hérésies latines, Donatisme, Priscillianisme, et autres sectes (chap. 8) ; la théologie latine (chap. 9). L'ouvrage se termine par deux chapitres d'un intérêt particulier : la théologie de saint Augustin (chap. 10), Augustin et le Pélagianisme (chap. 11).

Le livre touche à tant de questions, que nous devons nous en tenir à cette vue d'ensemble. Notons seulement l'étendue et l'exactitude de l'information, un effort souvent heureux pour rétablir une juste proportion entre les faits et les choses. Sans doute, certaines parties semblent un peu arides ; d'autres, un peu sommaires. Il faudrait être complètement étranger à ces études pour songer à chicaner là-dessus l'auteur. Assurément, l'ensemble est bien venu : les faits essentiels sont mis en lumière, et l'histoire des dogmes se dégage de la confusion des événements.

Un mot sur la méthode adoptée par M. T. On pouvait être tenté de procéder tout autrement, par une série de monographies consacrées aux principaux Pères de l'Église : et ce système pourrait se justifier par de bonnes raisons. On ne saurait dire, cependant, que M. T. ait eu tort de préférer ordinairement la méthode synthétique des larges tableaux d'ensemble, où il groupe soit les polémiques contre telle ou telle hérésie,

soit les doctrines du monde grec, ou du monde syriaque, ou du monde latin. En réalité, chacun des deux systèmes a ses avantages et ses inconvénients; celui qu'a adopté M. T. se justifie d'autant mieux, que les idées importent ici plus que les personnes. Voici, d'ailleurs, comment l'auteur s'explique là-dessus : « Les principes qui ont dirigé la composition de la *Théologie anténicéenne* ont aussi présidé à celle du présent ouvrage. On remarquera seulement que la méthode d'exposition a été quelque peu modifiée et élargie. Vu le nombre et l'importance des auteurs dont il fallait ici présenter la doctrine, il eût été, en effet, aussi long que fastidieux de les prendre un à un pour exposer leurs idées et analyser leurs écrits. J'ai donc procédé par tableaux d'ensemble, et, après avoir traité des controverses spéciales soit à l'Orient, soit à l'Occident, décrit en deux chapitres généraux l'état des doctrines chrétiennes au IVe siècle, soit dans l'Église grecque, soit dans l'Église latine, en prenant pour point de départ ces doctrines elles-mêmes. Exception a été faite seulement pour les Pères syriens, isolés dans leur langue, et pour saint Augustin, qu'il fallait mettre hors cadre » (p. II-III).

Tel qu'il est, le livre de M. T. rendra bien des services. Les historiens s'arrêteront surtout aux grandes controverses ou aux études sur Augustin. Les théologiens y suivront aussi le progrès, sinon dans l'évolution, du moins dans la fixation des dogmes. Pour tous, l'ouvrage sera facile à consulter, grâce à une table analytique des matières, en partie double, qui permet de reconstituer dans son ensemble, soit l'histoire d'un dogme au cours du IVe siècle, soit la doctrine de chacun des docteurs du temps. Comme l'auteur en exprime discrètement le souhait à la fin de son Avant-Propos, ce second volume de M. T. pourra compléter à l'occasion, « au point de vue spécial de l'histoire des dogmes », le second volume de la magistrale *Histoire ancienne de l'Église* de Mgr Duchesne. Ce rapprochement indique assez dans quel esprit est conçu l'ouvrage.

Paul Monceaux.

S. A. Donaldson. — **Church Life and Thought in North Africa A. D. 200**; 1 vol. in-16 de XII-200 pages. — Cambridge, University Press, 1909.

Dans ce petit livre sans prétention, mais exact et d'une lecture agréable, M. Donaldson s'est proposé d'esquisser la physionomie de

l'Afrique chrétienne vers l'année 200, au temps de Tertullien. Après une courte Introduction historique (chap. 1), une rapide indication des sources (chap. 2), et un portrait de Tertullien (chap. 3), il étudie l'organisation de l'Église africaine à cette date : hiérarchie, baptême, agape, eucharistie, prière, pénitence, liturgie, symbole, Juifs africains, hérésies, doctrine de la Trinité (chap. 4). Les chapitres suivants sont consacrés aux martyrs africains (chap. 5), aux religions rivales, cultes d'Isis et de Mithra, culte impérial (chap. 6) ; au montanisme (chap. 7), à l'*Octavius* de Minucius Félix (chap. 8), à la Bible africaine (chap. 9). L'ouvrage se termine sur une vue d'ensemble (chap. 10).

On pourrait souhaiter plus d'harmonie dans la composition du tableau, des proportions plus justes dans l'ordonnance des diverses parties, et aussi, dans l'ensemble, plus d'ampleur. Ce n'est qu'une esquisse, d'ailleurs intéressante et assez vivante. Elle paraîtra quelque peu sommaire aux gens du métier. Aussi n'est-ce pas eux que vise l'auteur. Il a songé un peu aux étudiants en théologie, surtout aux profanes, aux braves gens peu familiers avec ce genre de questions, même avec le grec ou le latin, qui pourtant peuvent s'intéresser à l'histoire ancienne de l'Église. Il s'explique assez spirituellement là-dessus dans sa Préface : « J'ai eu en vue, dit-il, ceux que Tertullien appelle les simples, pour ne pas dire les ignorants et les illettrés, qui forment toujours la majorité des croyants (*Advers. Prax.*, 3 : « Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est »). J'ai essayé de tracer pour eux un tableau de la vie et de la pensée de l'Église dans l'Afrique du Nord, au temps de Tertullien ; un tableau qui n'exige pas d'eux la connaissance du latin ou du grec, rien que l'initiation la plus élémentaire aux problèmes de l'histoire ecclésiastique. Pour eux, je me suis fait une loi de traduire toutes mes références du grec ou du latin en anglais » (p. VII). D'ailleurs, pour les étudiants en théologie, M. D. a transcrit au bas des pages le texte grec ou latin des passages traduits au-dessus.

On voit à quel public s'adresse l'auteur. On serait donc mal venu à lui reprocher de ne pas faire œuvre originale : d'autant mieux que, s'il n'apporte guère de nouveau, il est bien au courant des travaux publiés récemment sur la question, principalement en France. On ne peut que féliciter les « simples », et aussi les étudiants en théologie, d'avoir trouvé un si aimable guide pour les conduire dans l'Afrique chrétienne du temps de Tertullien.

PAUL MONCEAUX.

OTTO PFLEIDERER. — **Reden und Aufsaetze.** — München, J. F. Lehmann, 1909, vi-242 p. 8°; prix : 5 fr.

M. Otto Pfleiderer, né près de Cannstatt en Wurtemberg en 1839, fut d'abord pasteur à Heilbronn, puis professeur à l'Université d'Iéna, avant de professer la théologie à l'Université de Berlin, de 1875 à 1908; il est mort à cette dernière date, âgé de près de soixante-neuf ans. Il est connu dans le monde savant par ses ouvrages sur la *Religion, sa nature et son histoire* (2ᵉ édition, 1878, 2 vol. 8°), et sur la *Philosophie de la religion* (2ᵉ édition, 1883-1884, 2 vol. 8°), par une bonne biographie de Fichte et par de nombreux autres travaux scientifiques de plus courte haleine. Mais Pfleiderer était plus connu sans doute et plus goûté du grand public comme orateur aux fêtes académiques et comme conférencier, alors qu'il abordait des sujets moins abstraits que ceux qui faisaient l'objet de ses études spéciales. On comprend que sa famille ait voulu conserver le souvenir de ces harangues universitaires, d'autant plus que l'orateur s'y était fait l'interprète des sentiments de la majeure partie de ses compatriotes. Le recueil des *Reden und Aufsaetze*, réunis par la main pieuse de la fille du défunt, comportera deux volumes, le premier renfermant les essais historiques; le second nous donnera les études plutôt religieuses.

Il serait assez difficile à un critique français de rendre compte des *Discours* de Pfleiderer sans choquer, ou bien ses propres compatriotes ou ceux du professeur berlinois. En parcourant le volume, il n'est que juste, et il est facile de reconnaître partout le talent d'exposition de l'orateur, de louer sa prose à la fois chaleureuse et lucide; mais qui n'est pas Allemand de naissance aura plus de peine à s'assimiler, et même à comprendre toujours les sentiments et les idées de l'auteur. A côté de bien des observations qui dénotent le penseur, le psychologue expérimenté, on trouvera des affirmations sur la valeur mondiale de l'Allemagne contemporaine que les vaincus de 1870-1871 auront quelque peine à admettre. C'est que la plupart de ces harangues ont été débitées à Berlin, à l'occasion de fêtes royales ou autres solennités universitaires, et elles gardent un cachet *nationaliste* très prononcé, soit que l'orateur revendique pour l'Allemagne un christianisme tout spécial (*Der deutsche Volkscharakter im Spiegel der Religion*[1]. —

1) Dans ce travail, très intéressant d'ailleurs et rempli d'idées suggestives,

Luther als Begründer der protestantischen Gesittung), soit qu'il nous raconte le devenir de la conscience du sentiment national (*Das deutsche Nationalbewusstsein in Vergangenheit und Gegenwart*[1]. — *Rede zur Vorfeier des Geburtstages des Fürsten Bismarck*[2], soit même qu'il traite des sujets en apparence plus neutres, comme celui du *Rêve de Kant sur la paix universelle*, le *Développement religieux de Gœthe*, ou la *Philosophie de l'histoire de Schiller*. Deux seulement parmi les essais de ce premier volume (*De la tâche de la théologie scientifique dans l'Église contemporaine*. — *Théologie et Histoire*) n'ont absolument aucun caractère politique, et l'on peut les parcourir d'un bout à l'autre sans être arrêté, comme dans les études précédentes, par certaines expressions[3] qui nous gâtent un peu trop le plaisir de suivre un savant distingué dans ses réflexions sur les hommes et les choses du passé.

Rod. Reuss.

M. P. parle de la *guerre nécessaire* absolument comme un Moltke, mais nullement comme un théologien chrétien ni comme un philosophe pacifique.

1) Il faut voir comment M. P. traite Heine et Boerne qui « osèrent déverser l'acide de leurs sarcasmes impies sur tout ce qui était sacré pour l'âme allemande » (p. 84) ; comment il affirme que la Prusse est « *ein rein deutscher Staat* » (p. 85); que la victoire de Sadowa est un « jugement de Dieu », et comment il glorifie la reprise de l'Alsace, « *der einst geraubten deutschen Lande* » (p. 86).

2) C'est une apothéose complète du grand chancelier, « taillé dans le même bois » que Luther (p. 98), si complète que ce libéral avancé approuve les insolences de Bismarck à l'adresse des majorités parlementaires, durant l'ère du conflit (1863-1866) dont « les aspirations ne répondent ni à l'histoire ni aux besoins actuels d'un peuple absolument monarchique » (p. 105). Nous apprenons que les partis politiques libéraux « étaient en réalité les réactionnaires tandis que Bismarck était le représentant du principe de progrès » (p. 107) et en jugeant le grand politique, l'homme le plus violent et le plus passionné qui fût jamais, il affirme que cette « âme grande et pure » planait au-dessus des partis politiques et des partis religieux !

3) P. ex. p. 77, où il est question d'expulser du sang allemand « les bacilles étrangers » c.-à-d. français.

G. Ed. Burckhardt. — **Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie**. Un vol. in-8 de 90 pages. — Berlin, Reuther und Reichard, 1908. M. 2,40.

C'est en réalité une simple *Introduction* que nous donne M. Burckhardt dans cette substantielle brochure. L'auteur ayant entrepris d'exposer comment Herder a donné une base historique à la philosophie religieuse, a cru devoir publier à part une sorte d'histoire du problème jusqu'à l'époque où il s'est posé enfin dans toute son ampleur.

L'auteur introduit son sujet en expliquant comment la philosophie religieuse s'est superposée à la religion, le jour où le sujet religieux a réfléchi sur ce qui se passait en lui, et a cherché à situer son émotion religieuse dans l'ensemble des faits religieux humains. L'histoire ne pouvait donc manquer d'entrer pour une part dans sa réflexion.

Une première partie contient l'exposé des philosophies religieuses fondées en dehors de toute idée du développement historique, depuis les origines de la pensée grecque jusqu'au moment où saint Augustin introduit la préoccupation historique en parlant, avec tous les Apologètes, d'une « Histoire du salut ».

Vient ensuite un chapitre sur les concepts que présuppose une conception historique des choses. L'auteur explique comment l'idée grecque du mouvement conçu comme un continu, comment l'idée chrétienne d'un monde inachevé marchant à sa fin à travers l'histoire, préparaient les esprits à une notion génétique des phénomènes humains; comment l'individualisme permet seul une saine appréciation de l'histoire et de la valeur propre aux évènements particuliers ; comment enfin l'universalisme est la condition nécessaire de l'impartialité historique et de l'ampleur de vue nécessaire.

Ce chapitre pourrait être plus intéressant encore qu'il ne l'est, car l'auteur possède très suffisamment son sujet; malheureusement la matière est si abondante et l'espace est si restreint, que l'on a un peu l'impression d'un kaléidoscope, les doctrines défilant devant les yeux du lecteur avec une rapidité vertigineuse. Le talent réel de l'auteur ne va pas, au reste, sans quelque subtilité : voir dans la magie une manifestation de l'esprit individualiste, sous prétexte qu'elle est une protestation contre l'immutabilité des lois naturelles, est peut-être très ingénieux, mais sans doute aussi un peu risqué!

Le troisième et dernier chapitre, qui forme à lui seul la moitié du volume, est consacré au développement des rapports entre la religion et l'histoire. L'auteur suit cette évolution de la période grecque à Hume et à l'Aufklärung ; et il nous faut bien noter ici combien la composition du volume est défectueuse et fatigante. L'ouvrage a trois chapitres, et trois fois nous sommes appelés à suivre l'évolution de pensées connexes depuis les origines jusqu'à l'époque moderne ; il en résulte une monotonie décourageante ; et comme chaque penseur ou chaque doctrine ne peut retenir l'attention de l'auteur que pendant une ou deux pages, la pensée est à ce point fragmentée que l'on a grand'peine à la suivre. Disons enfin, pour épuiser la liste des critiques à faire à l'œuvre de M. Burckhardt, que le style en est abstrait et compliqué à l'excès, et qu'un nombre invraisemblable de fautes d'impression en dépare le texte.

Mais cela dit, il faut louer sans réserves l'étendue et la sûreté de l'érudition, et l'intérêt très vif que présente cette marche vers une conception historique de la religion. Nul doute que lorsqu'il sera aux prises avec un sujet moins démesuré et avec une question plus précise, l'auteur ne nous donne un travail des plus captivants : le livre sur Herder dont nous avons aujourd'hui l'introduction, sera sans doute pour lui l'occasion de donner toute sa mesure, et de couronner l'édifice dont il vient de jeter heureusement les fondements.

A.-N. Bertrand.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Henri Beuchat et M. Hollebecque. — **Les Religions**, *Étude historique et sociologique du phénomène religieux*. 1 vol. in-12 de 157 pages, illustré. — Paris, Rivière, 1910. — Ce petit volume renferme : 1° un Avant-propos où M. J. Laby annonce la publication d'une série d'ouvrages écrits afin de vulgariser les dernières notions de la science sur l'univers, la vie, la pensée, les phénomènes sociaux, en commençant par la religion; 2° une préface où M. René Chaillié, s'adressant « tantôt à lui-même, tantôt au public » expose, à propos des croyances des peuples primitifs, qu'il s'agit de résoudre ce problème : penser en sauvage, parler en sociologue et se faire comprendre du public » (ces deux dernières conditions semblent décidément bien difficiles à combiner); 3° un essai où MM. Beuchat et Hollebecque (nous ignorons ce qui revient à chacun) entreprennent un tableau des principales religions et de l'évolution religieuse en général. Malheureusement ils n'évitent pas l'écueil de ce genre de traités où la facilité et la clarté s'obtiennent au détriment de la précision et de la proportion. Comment donner l'idée de la religion chaldéo-assyrienne en une page; de la religion égyptienne en une page et demie; de la religion grecque en deux pages; de la religion juive en moins encore? Les auteurs ont eu la louable intention de faire œuvre objective et ils ont assez bien réussi. Cependant on peut se demander s'ils ont su se garer de l'esprit de système, quand ils appliquent les théories de l'école sociologique qui tend à envisager exclusivement le côté social du phénomène religieux et à mettre la source de la religion dans des émotions collectives? Ils proclament que la notion centrale et originaire des religions est la distinction du sacré et du profane, le sacré se distinguant par l'existence d'interdictions ou de tabous qui le protègent; ce qui, pris à la lettre, signifie que tous les actes religieux se ramènent à des interdictions. Ils nous apprennent ensuite que le sacré c'est tout ce qu'on classe et le profane tout ce qu'on ne classe pas. C'est-à-dire que l'homme aurait commencé par classer exclusivement ce qui lui paraissait extraordinaire ou mystérieux. Ne serait-ce pas plutôt le contraire? Pour nos deux auteurs, conformément au canon de leur école, le sacrifice est simplement à l'origine « un moyen d'entrer en communication avec le sacré ou avec les Dieux par l'intermédiaire d'une victime qui est sacrifiée, c'est-à-dire rendue sacrée; devenue égale en sainteté à l'Esprit auquel on la consacre, elle communique cette sainteté à tout ce qui l'approche ». Cependant, dans le même paragraphe, il nous montre que, dans la simplicité de sa conception, les sacri-

fices sont considérées comme les repas des dieux, ce qui explique bien mieux l'offrande de mets à titre de propitiation. — Ils nous disent également que « la forme religieuse qui paraît être primitive a été appelée le totémisme ». Cependant ils n'en font ressortir aucune trace parmi les survivances des religions historiques qu'ils décrivent et même, en ce qui concerne la religion égyptienne, ils déclarent très loyalement que « la chose n'est pas bien établie ». Enfin ils affirment que la religion se distingue de la magie en ce que « la première a un but éminemment social ; l'autre ne poursuit qu'une fin individuelle. » Or, il y a des individus qui prient et se sacrifient pour eux-mêmes ; d'autre part il y a des cérémonies incontestablement magiques qui sont accomplies dans l'intérêt de la communauté et sous ses auspices.

G. d'A.

Dhanjishah M. Madan. — **Discourses on Iranian literature.** — Bombay, 1909, in-4, vii-120 p. — Comme toute religion qui a derrière elle un long développement historique, le mazdéisme s'est peu à peu encombré de doctrines et de légendes qui n'appartenaient pas au fonds ancien. M. D. M. Madan, dans les quatre conférences qu'il a faites à des étudiants zoroastriens de Bombay et qu'il publie ici, propose d'en revenir à l'Avesta considéré en lui-même et de faire abstraction de toutes les additions qui ont défiguré la doctrine ancienne.

La première conférence est consacrée à fixer la méthode suivant laquelle on doit interpréter l'Avesta. L'idée fondamentale de M. M. est que l'on doit examiner tout d'abord l'Avesta en lui-même, sans se laisser influencer par les additions postérieures. Dans sa préoccupation d'écarter tout ce qui pourrait nuire à l'intelligence du sens propre de l'Avesta, M. M. oublie peut-être un peu trop le parti qu'on peut tirer de la comparaison. Par un malheur, l'Avesta n'est pas assez daté ni localisé pour qu'on puisse le situer à coup sûr dans un groupe historique ; on ne sait pas dans quels rapports il se trouve par exemple avec les doctrines juives et chrétiennes. Mais on peut du moins comparer les doctrines mazdéennes aux autres religions connues, et ceci éclaire bien des choses dans l'Avesta. M. M. néglige presque entièrement ce point de vue comparatif.

Une leçon tout entière est consacrée au sens que l'on doit attribuer à *sraoša* : on a coutume d'y voir l'obéissance ; M. M. propose d'y voir la connaissance qu'on retire de l'inspiration divine. Une autre leçon a pour objet *Mithra* où M. M. veut voir l'amour. Sur ce dernier point au moins, on se demande si M. M. a exactement précisé le sens. Ce n'est pas à une racine *mit-* « rencontrer », mais bien plutôt à une racine *mei-* « échanger » que l'on s'accorde à rattacher le mot indo-iranien *mitra-* et le sens de « contrat » demeure celui qui rend le mieux compte et de la valeur du mot, en tant qu'il est nom commun, et de l'étymologie. En gros, M. M. donne une idée juste du dieu ; mais on ne

saurait contester sérieusement l'antiquité du sens de « contrat » quoi qu'on puisse penser des origines naturalistes du dieu indo-iranien *Mitra*, origines que j'ai contestées, mais sans réussir à convaincre la plupart des savants compétents. Quoi qu'il en soit de cette interprétation, on ne saurait nier la différence qui existe pour Mithra entre les gâthâs et l'Avesta récent : Mithra occupe dans l'Avesta récent une grande place, tandis que les gâthâs l'ignorent ; de même Darius ne le mentionne pas, tandis qu'on trouve son nom dans les inscriptions d'Artaxerxès : il semble résulter de là que le culte populaire de Mithra, ancien puisqu'il se retrouve dans l'Inde et sur le texte fameux de Boghazkeui, a eu peine à forcer l'entrée du culte officiel et chez les zoroastriens et dans la dynastie achéménide. Ici M. M. s'est montré trop soucieux de masquer une différence entre les gâthâs et l'Avesta récent.

Une dernière conférence est consacrée à un texte pehlvi.

Le petit livre de M. M. intéressera tous ceux qui s'occupent de l'Avesta : ils y trouveront des textes soigneusement étudiés et des vues personnelles sur l'exégèse. Et il mérite d'être signalé comme une tentative vraiment scientifique faite par un Parsi de forte culture européenne pour ramener la religion de Zoroastre à sa forme ancienne. Il y a là un effort très remarquable et très méritoire.

A. Meillet.

S. Eitrem. — **Hermes und die Toten**, Christiania, 1909. — Pourquoi, se demande l'auteur de cet opuscule, dressait-on des images d'Hermès devant les portes des maisons, sur les marchés, dans les Propylées des acropoles et aux portes des cités? C'est parce que le culte d'Hermès est étroitement lié au culte des morts, et que, dans l'antiquité grecque la plus reculée, les morts furent enterrés tantôt sous le foyer même de leur demeure, tantôt, quand c'étaient des chefs, au centre de la ville, sur la place du marché, tantôt sous le seuil ou devant le seuil des maisons. Autour de cette idée fondamentale, S. Eitrem a groupé de nombreuses observations sur les cérémonies qui s'accomplissaient aux portes des maisons, sur le caractère funéraire de maints rites du culte d'Hermès, sur l'Hermès Chtonios invoqué dans plusieurs fêtes antiques.

J. Toutain.

S. Eitrem. — **Drei grischische Vasenbilder**, Christiania, 1909. — Cette courte dissertation, écrite en l'honneur de L. Dietrichson, est consacrée à la descriptim de trois vases peints qui se trouvent à Christiania, les deux premiers dans la petite collection d'antiques du Musée norvégien d'art et d'industrie, le troisième au Musée ethnographique de l'Université. Ces trois vases représentent : 1° Le départ d'Amphiaraos (interprétation encore douteuse) ; 2° Dionysos au milieu de son thiase ; 3° Une procession rituelle précédant le sacrifice d'un taureau.

J. Toutain.

S. Aurigemma. **La protezione speciale della Gran Madre Idea per la nobiltà romana e le leggende dell' origine Trojane di Roma** (estratto dal *Bulletino della commissione archeologica comunale*). — Rome, E. Loescher, 1909, 37 p. in-8°. — La thèse soutenue par M. Aurigemma dans cet article est que le culte de la Grande Mère phrygienne fut surtout en faveur à Rome auprès de l'aristocratie, et que la raison de cette faveur doit être cherchée dans les prétentions des principales familles romaines à descendre des héros troyens. Il ne nous semble pas que cette thèse soit ici bien solidement démontrée. Les arguments de M. Aurigemma ne sont pas typiques. Les ambassadeurs, que Rome envoya en Asie pour recevoir l'image sacrée de la déesse de Pessinunte, étaient un ancien consul, M. Valerius Laevinus, un ancien préteur, M. Caecilius Metellus, un ancien édile, Ser. Sulpicius Galba, et deux anciens questeurs, Cn. Tremellius Flaccus et M. Valerius Falto. M. Aurigemma invoque l'ancienneté et la gloire des gentes Valeria, Caecilia et Sulpicia pour prouver le rôle tout à fait particulier de la noblesse romaine dans la circonstance. Mais les ambassades extraordinaires, instituées dans tous les cas analogues, se composaient également d'anciens magistrats, qui le plus souvent portaient des gentilices fameux. M. Aurigemma fait également remarquer que les derniers tauroboles, mentionnés épigraphiquement au IVe siècle de l'ère chrétienne, ont été accomplis par de hauts personnages; mais ces mêmes personnages ont presque tous été initiés au culte de Mithra, à celui de Liber Pater et d'Hécate; en conclura-t-on que ces cultes aient été plus particulièrement en faveur auprès de la noblesse romaine? Nous croyons que M. Aurigemma a maintes fois forcé le sens des documents qu'il invoque.

Nous n'apercevons pas, d'autre part, quelles relations directes existent entre la déesse de Pessinunte et les légendes troyennes; nulle part il n'est dit que le culte de la Mère Phrygienne ait figuré parmi les *sacra* de l'antique Troie. M. Aurigemma écrit : « La Grande Mère était la divinité principale de la Phrygie et de l'Ida »; Troie étant située dans une région de l'Asie voisine de l'Ida, M. Aurigemma en conclut que le culte de la déesse a passé aux yeux des Romains pour un héritage de la patrie d'Énée. Nous ne connaissons point de texte antique qui justifie cette conclusion. Au contraire, un fait nous frappe : les ambassadeurs, chargés par le Sénat romain de se rendre en Phrygie, ne se sont point arrêtés sur l'emplacement de Troie, ils se sont rendus seulement à Pergame et à Pessinunte. Dans le passage où Strabon nous apprend que les mystères de la déesse étaient célébrés en Troade, il parle non point de Troie même ou d'Ilium, mais des Τρῶες οἱ περὶ τὴν Ἴδην κατοικοῦντες, et il ajoute que ces peuples donnent à la déesse les surnoms de Φρυγία θεὸς μεγάλη, d'Ἄγδιστις (Strabon, X, 3, § 12). Les Romains ne pouvaient donc se tromper sur ce point. La déesse de Pessinunte n'était point une divinité troyenne.

En résumé, malgré l'érudition et l'ingéniosité avec lesquelles elle est soutenue, la thèse de M. Aurigemma nous paraît excessive dans ses deux éléments essentiels.

J. Toutain.

A. von Domaszewski. — **Abhandlungen zur römischen Religion.** — Leipzig et Berlin, B. G. Teubner, 1909. — Dans ce volume, Domaszewski a réuni, pour obéir à un vœu que lui avait souvent exprimé le regretté A. Dieterich, 24 articles antérieurement publiés par lui dans diverses revues, telles que les *Archaeologisch-Epigraphische Mittheilungen* de Vienne, les *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes*, la *Westdeutsche Zeitschrift* et son annexe le *Korrespondenzblatt*, le *Philologus*, l'*Archiv für Religionswissenschaft*, les *Römische Mittheilungen*, etc. De ces articles, les uns ne sont que de courtes notes; d'autres sont des études plus considérables; nous signalerons en particulier celles qui ont pour titre : *Die Tierbilder der Signa*; — *Die politische Bedeutung der Trajansbogens in Benevent*; — *Silvanus auf lateinischen Inschriften*; — *Dei certi et incerti*; — *Die politische Bedeutung der Religion von Emesa*, etc. L'auteur connaît fort bien tous les documents relatifs aux divers sujets qu'il traite; peut-être est-il moins bien renseigné sur les travaux français consacrés avant lui à ces mêmes documents. Il ignore ou paraît ignorer qu'on s'est à maintes reprises occupé en France des monuments si curieux appelés *Colonnes de Jupiter*; dans l'étude sur les *Dei certi et incerti*, il ne fait pas la moindre mention de l'article *Dii* écrit dès 1892 par M. C. Jullian pour le Dictionnaire des antiquités grecques et romaines de MM. Daremberg et Saglio et où la question des *Dei certi et incerti* est fort brillamment traitée; quand il cite les découvertes si intéressantes du Lucus Furrinae au Janicule, il s'abstient de dire que ces découvertes ont été faites par M. Gauckler, mais il nomme M. Huelsen qui n'a pris aucune part aux fouilles proprement dites. Affectation ou négligence? Nous n'osons décider. En tout cas, nous ne laisserons échapper aucune occasion de montrer combien certains érudits d'outre-Rhin méconnaissent ou paraissent méconnaître, dans le domaine de l'antiquité, l'activité scientifique de la France. Il ne nous déplaît pas d'opposer à cette attitude la conscience avec laquelle les savants français lisent, pour n'y trouver souvent que peu de profit, les publications allemandes.

J. Toutain.

A. Dieterich. — **Eine Mithrasliturgie**, 2e édition. — Leipzig, Teubner, 1910, x-248 pp. in-8°. — Cette dernière édition, déjà prévue du vivant de Dieterich, mais pour laquelle il n'a pu laisser que des indications incomplètes, a été préparée avec une grande piété par M. R. Wünsch.

M. Wünsch a réuni dans un appendice, sous forme de notes, avec renvois aux pages du commentaire et du texte, des observations de Dieterich, des gloses marginales écrites par Usener dans son exemplaire du livre, des fragments de lettres, de compte-rendus et d'articles qui s'y rapportent. Il y a joint beaucoup de remarques personnelles. La plus importante de ces notes (p. 225 sqq.) a trait aux doutes émis par MM. Cumont, Reitzenstein et Gruppe sur la nature liturgique du texte extrait par A. Dieterich du papyrus magique

de Paris : fantaisie persistante, mais d'origine égyptienne et d'objet purement magique, selon MM. Cumont et Gruppe, de caractère plutôt littéraire que liturgique, selon M. Reitzenstein, M. Wünsch prend le parti d'A. Dieterich et demande aux douteurs de faire la preuve de leurs négations.

H. Hubert.

J.-L. Courcelle-Seneuil. — **Les dieux gaulois d'après les monuments figurés** — Paris, E. Leroux, 1910, 430 pp in-16. — Voici un livre bien curieux. Mais, de bonne foi, M. Courcelle-Seneuil en attend-il des compliments ? Le seul qu'on puisse lui faire, c'est d'avoir trouvé un éditeur, et tout ce qu'il est en droit de demander à la politesse de ses critiques ce sont des euphémismes indulgents.

L'aspect de l'ouvrage, richement illustré, surtout d'emprunts à des répertoires fort connus, fait espérer au premier abord un honnête catalogue des monuments figurés de la religion gauloise. Ç'aurait été travail utile et de ceux qu'un archéologue, non celtisant, peut exécuter avec succès. Mais ce n'est pas ce qu'on nous donne et, toute référence manquant, le livre ne peut même pas rendre les services d'un répertoire incomplet. L'auteur a une thèse et la voici. Les dieux celtiques sont les prototypes des dieux infernaux grecs et syriens. Les navigateurs oubliés des temps antéhistoriques auraient rapporté du pays des Celtes et emprunté aux Celtes le décor et les dieux de l'Enfer. La thèse est-elle démontrée ? Les lecteurs en jugeront s'ils peuvent suivre les raisonnements de M. Courcelle-Seneuil. Les raisons qui ont déterminé l'ordre des paragraphes entre lesquels se divise ce livre invertébré m'échappent totalement ; j'ai été tout surpris de trouver, à la fin, des conclusions.

Il y a lieu de recommander aux méditations des celtisants un pot pourri de *renseignements sur quelques mots gaulois*, qui va de la page 266 à la page 321, suivi d'un résumé des renseignements linguistiques. Un appendice (p. 335-400) résume les *Cultes, mythes et religions* de M. S. Reinach.

H. Hubert.

H. Windisch. — **Der messianische Krieg und das Urchristentum**. Tübingen, Mohr, 1909, in-8°, 95 p. 2 m. — Dans son étude sur l'origine du christianisme publiée en 1908, M. Karl Kautsky présentait Jésus comme l'un de ces nombreux chefs de bande, qui, égarés par la préoccupation d'un messianisme guerrier, tentèrent de soulever les Juifs, leurs compatriotes, contre l'autorité romaine. M. Windisch discute cette opinion.

Après avoir parcouru rapidement la série des révoltes religieuses qui éclatèrent depuis l'époque des Asmonéens jusqu'à Bar Koziba, il détermine la place que tient la guerre messianique dans l'eschatologie juive, d'abord, et, ensuite, dans l'enseignement de Jésus. Il établit que le Christ n'a point excité directement ses compatriotes à la rébellion. A coup sûr, l'indépendance nationale était une des conditions du règne messianique ; mais Jésus la sous-entendait, n'en

parlait point expressément et s'en remettait, pour l'instauration de l'ordre de choses nouveau, à l'action immédiate de Dieu.

Il est vrai que certaines paroles évangéliques ont un accent belliqueux : « Je ne suis pas venu apporter la paix, lit-on en Mathieu, x, 34, mais l'épée. » Le contexte fournit l'explication : il s'agit de cette division des familles qui constitue un des traits traditionnels de l'eschatologie orientale, de la juive en particulier. Les autres textes cités par M. Kautsky à l'appui de sa thèse ne paraissent pas plus convaincants. Loin qu'un Jésus historiquement belliqueux ait été transformé par les écrivains du Nouveau Testament en un Jésus pacifique, c'est plutôt le christianisme apostolique qui, dans sa représentation du Messie glorieux, se laissa influencer par l'eschatologie juive et guerrière plus que Jésus, sans doute, ne l'eût souhaité.

Pourquoi M. W. déduit-il de certaines observations historiques des conclusions d'ordre métaphysique (p. 92)? C'est faire un léger tort à sa brochure, pour le reste objective. Il n'est pas non plus très prudent d'utiliser Marc, x, 45, ou même Matthieu, xxvi, 53, comme paroles authentiques de Jésus.

F. Nicolardot.

C. E. Hooykaas. — **Oud-Christelijke Ascese**. Onderzoek naar de getuigenissen betreffende het ascetische leven in het Christendom der eerste en tweede eeuw. — Leyde, A. W. Sijthoff, 196 p. — L'Ascèse est la sanctification de soi-même, de plein gré, par l'exercice unilatéral de l'abandon de tout ce qui est jouissance des sens. L'auteur n'étudie pas l'ascétisme, mais l'ascèse ; ne s'occupe pas de la théorie, mais de la pratique. Longtemps avant qu'on ne parle d'ascétisme, des Chrétiens, des Gnostiques, des Hylyques et des Pneumatiques, Basile et Valentin pratiquent déjà l'ascèse. Ces pratiques sont étudiées dans leur évolution durant les deux premiers siècles de la religion chrétienne. C'est l'ascèse s'appliquant au mariage, à la nourriture et à la propriété. Le mariage était jugé bon ; l'abstention de mariage meilleure. L'ascèse, sous ce point de vue, doit s'être produite de façon indépendante dans le christianisme, dit l'auteur ; il n'y a pas de preuves d'influences esséniennes ou néopythagoriciennes. Chez les Sémites des tendances dans cette direction manquent. Le jeûne est emprunté aux Juifs ; nous ne savons rien sur son histoire avant le ɪɪᵉ siècle, mais dans la plus ancienne mention chrétienne, *Actes des Ap.*, xxvii, 9, nous voyons que le jeûne des Juifs était observé. Dans le Nouveau Testament, le jeûne est plutôt interdit que prescrit (Matth., ix : 16, 17). Encore au commencement du ɪɪᵉ siècle, le jeûne chrétien se distinguait à peine de celui des Pharisiens. Ce jeûne du ɪɪᵉ siècle serait un phénomène d'ascèse juive, qui comme tel n'a pas pu se maintenir, tandis que plus tard — et indépendant de la forme première de la coutume — l'ascèse du jeûne s'est développée dans la chrétienté sur d'autres bases. Les tendances ascétiques des Chrétiens du moyen-âge se sont manifestées par des formes d'ascèse

sociale ; obéissance (abandon de la liberté), solitude (abandon de la société), pauvreté (abandon de la propriété). Les principes s'en trouvent chez saint Anasthase, saint Benoît et saint Augustin. Mais la pauvreté volontaire est la seule forme d'ascèse sociale qui se montre dans les Ier et IIe siècles ; on ne connaît pas encore d'ermites ni de moines. L'ascèse de la communauté apostolique comme les *Actes des Apôtres* (II-IV) la décrivent, a été appelée par Renan « un placement à fonds perdus dans une société d'assurances, en vue du royaume de Dieu ». Les « vierges » et les « pauvres » — ceux et celles qui se contraignirent au célibat et les pauvres volontaires — obéirent à une même impulsion d'accomplir un sacrifice spirituel, de s'assurer une place dans le royaume de Dieu en s'abstenant des choses mêmes qui rendent la vie agréable. L'ascète se voit parmi les Chrétiens mondains comme parmi des étrangers et il enseigne que leur christianisme n'est rien, tant qu'ils n'ont pas rompu avec le monde et sont devenus pauvres, avec le ciel comme seule richesse.

Le jeûne semble parfois dériver des anciens sacrifices. Le végétarisme absolu n'est pas prescrit, mais très salutaire. Surtout, qu'on ne mange pas de chair d'idole (*Didache*, VI, 3). Toute propriété privée est condamnée par *Barnabas* XIX et *Didache* IV et cela permet de penser que, au IIe siècle, des cas de renoncement aux biens terrestres furent connus. Lorsqu'on ne voulait rien qualifier comme sa propriété, parce qu'on devait être uni aux frères de foi dans la vie temporaire, on pratiquait une forme d'ascèse qui, assimilant les frères de même croyance, ressemble à un rite, et bien à un rite d'agrégation ou de fraternisation.

M. H. étudie l'ascèse dans le christianisme contemplatif — pauliniste et gnostique. La vie domptée, les passions réprimées, conduisent au salut. L'ascèse gnostique, fondée sur une nouvelle conception de la vie, qui devint bientôt dominante, était la plus solide. Tertullien, bien qu'il ait été le père de l'ascèse catholique, et Clément d'Alexandrie, combattent les Gnostiques, en accusant leur ascèse d'exagération coupable. Ainsi Paul dans ses Épîtres aux Romains, etc. s'élève contre l'ascèse, stigmatise ceux qui la pratiquent, comme des frères faibles.

Nous retenons des thèses de l'auteur : « L'ascèse était dans le christianisme du Ier siècle un phénomène religieux. Elle est devenue au IIe siècle, dans le milieu pauliniste et gnostique, et au IIIe siècle chez les catholiques, un phénomène moral. — C'est par Tertullien que la tendance à l'ascèse, telle qu'elle fut pratiquée par ses contemporains orthodoxes, a été développée dans l'ascétisme de l'église catholique. L'ascèse est un phénomène morbide de la vie morale. — L'objection religieuse contre l'ascèse, qu'elle témoigne d'ingratitude envers le Créateur (I *Tim.*, IV, 3), est en rapport avec l'ancienne conception anthropocentrique du monde, mais avec la conception moderne, cette objection n'a pas perdu sa raison d'être ».

L'auteur s'est borné à l'examen du terrain limité par le titre de son ouvrage, il ne traite que des manifestations ascétiques dans les monuments chrétiens des

deux premiers siècles. Voulant décrire seulement les faits, il n'a pas jugé utile de les comparer aux faits d'ascèse dans d'autres religions.

B. P. van der Voo.

Nicola Franco. — **La Difesa del Cristianesimo per l'unione delle Chiese**. Un vol. in-16 de 227 p. — Rome, Bretschneider, 1910. — L'auteur, prêtre du rite grec uni, sait qu'il existe une conjuration antichrétienne « entre la Maçonnerie, la Libre Pensée, le Judaïsme, le Socialisme, l'Anarchisme, les Radicaux, les Républicains à la Combes, les Rationalistes, les Hypercritiques et les Modernistes ». La défense du Christianisme s'impose donc comme une nécessité et une obligation. Pour lutter contre les ennemis communs, il n'y a rien de plus pressé que de réunir l'Église grecque à l'Église latine.

Pour réussir, l'opération doit sauvegarder absolument et entièrement la distinction des rites. Autrement les chrétiens orientaux croiraient qu'on veut les faire changer de religion et de nationalité, et refuseraient l'alliance nécessaire. L'auteur examine minutieusement la tactique à suivre, il développe son plan, et s'efforce de résoudre les objections d'une manière exempte de rationalisme et de critique.

A. Houtin.

CHRONIQUE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Déjà fortement constitué à Paris, cet enseignement vient d'acquérir droit de cité dans deux universités de province. M. Georges Foucart, chargé depuis plusieurs années d'une conférence complémentaire d'Histoire des religions à l'université d'Aix-Marseille, est nommé professeur de cet enseignement à la dite université. D'autre part, M. Firmin Nicolardot est chargé d'un cours du même genre à l'université de Lille. Nos lecteurs connaissent bien ces deux excellents collaborateurs de la *Revue* et ils se réjouiront avec nous de ces nominations. C'est là un petit événement dont l'importance ne leur échappera pas : il permet de mesurer les étapes parcourues depuis la création de la chaire du Collège de France et il témoigne avec éclat que l'Histoire des religions est fondée, en France, sur une base vraiment scientifique.

NÉCROLOGIE

Emil Schürer est mort le 30 avril dernier, à l'âge de 65 ans. Né à Augsbourg en 1844, il étudia à Erlangen, Berlin et Heidelberg. Il professa successivement à Giessen, à Kiel et, depuis 1895, à Göttingen où il occupait la chaire d'exégèse du Nouveau-Testament. Son œuvre capitale est sa *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.* en trois volumes, monument d'érudition constamment perfectionné et tenu à jour. Théologien de l'école de Richard Rothe, Schleiermacher et Ferd. Chr. Baur, mais sachant conserver son indépendance vis-à-vis de ses maîtres, Schürer avait fondé la *Theologische Literaturzeitung* qu'il dirigeait avec Ad. Harnack. Il sera remplacé à la tête de cet organe par son gendre M. Hermann Schuster, déjà directeur de la *Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht* et par le prof. D. Arthur Titius. M. Harnack doit très prochainement abandonner la direction.

DÉCOUVERTES

Les dieux du Mitanni. — En attendant d'éditer toute la collection de tablettes en cunéiformes trouvée par lui à Boghaz-Keui, M. Hugo Winckler nous en livre quelques fragments d'un haut intérêt. Dans un article de l'*Orien-*

talistische Literaturzeitung, juillet 1910, intitulé *Die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi*, il insiste sur l'importance de la mention dans un traité, parmi les dieux du Mitanni, des divinités aryennes Mithra, Varuna, Indra et Našatya. Le Mitanni était alors dominé par une population qualifiée Harri, terme dans lequel M. Winckler propose de reconnaître le vocable « aryen », que les inscriptions achéménides transcrivent *Har-ri-ya*. Le roi du Mitanni, Mattiuaza, serait donc nommément un Aryen. C'est là une question sujette à controverse. Quoi qu'il en soit, en dehors d'une population aryenne ayant ses dieux propres, le Mitanni était surtout peuplé par une population hittite qui adorait Tešub. Toutefois, il résulte des nouveaux textes publiés que Tešub, pas plus que Ba'al, n'est le nom spécifique d'un dieu, mais un simple appellatif. On trouve mention du « Tešub (maître) du ciel et de la terre. »

Un dieu gaulois en Galatie. — Il est assez surprenant que si peu de vestiges de la religion gauloise en Galatie soient parvenus jusqu'à nous. M. Ramsay n'a pu citer que les sacrifices de captifs pratiqués en 160 avant notre ère et peut-être les rites de Drynemeton. Cela donne un intérêt particulier à la découverte par M. Anderson (*A Celtic Cult and two sites in Roman Galatia*, dans *Journal of Hellenic Studies*, 1910, p. 163-167) d'un dieu gaulois vénéré en Asie Mineure jusque dans le troisième siècle de notre ère, Zeus Boussourigios, inconnu par ailleurs, mais à rapprocher de Boussoumarus où *mārus* signifie « grand », tandis que *rigios* est l'équivalent celtique de *rex*.

Paul et Barnabé à Lystra (Lycaonie). — Le nom de Lystra évoque la curieuse scène rapportée dans *Actes*, XIV, où Paul et Barnabé sont pris pour des dieux après une guérison miraculeuse. Barnabé est qualifié de Zeus et Paul d'Hermès parce qu'il prenait la parole. Le prêtre de Zeus (τοῦ Διὸς τοῦ ὄντος πρὸ τῆς πόλεως) voulut même leur sacrifier des taureaux. Or, M. W. M. Calder (*Expositor*, juillet 1910, p. 1-6) a découvert, à une journée au sud de Lystra, un texte grec qui associe les dieux Hermès et Zeus (Zeus Hélios d'après la restitution) et l'on conclut que ce texte éclaire l'épisode rapporté par les *Actes*. Toutefois, on ne manquera pas d'observer que l'inscription a été relevée trop loin de Lystra pour qu'on puisse admettre qu'elle vise le temple mentionné dans *Actes*, XIV, 13.

Ostiarius. — Ce titre vient d'apparaître dans une inscription découverte à Arles et que M. Cagnat a présentée à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1910, p. 106-107) : « Le personnage a exercé à Rome une série de charges militaires auprès du préfet du prétoire, celle de *primiscrinius* du camp prétorien et celle d'*ostiarius* ; c'est la première mention qu'on ait rencontrée de ces deux charges, dont la nature est facile à déterminer ». Le texte est du début du troisième siècle de notre ère. M. Harnack (*Sitzungsber*. d. k.

pr. Akad. der Wissensch., 1910, p. 551-553) a repris la question du point de vue des charges ecclésiastiques. Il avait déjà montré dans ses *Texte und Untersuchungen* que, parmi les charges inférieures, celles de *Sequens* et d'*Ostiarius* ne devaient guère avoir été instituées avant le milieu du troisième siècle. Elles n'avaient pas de prototype dans l'ancienne organisation et répondaient à des besoins nouveaux, nés avec le développement de l'organisation de l'Église. Dans les temples païens, il y avait des *aeditui ministri* qui veillaient à ouvrir et à fermer le sanctuaire et à son entretien. C'est à ces *aeditui ministri* que doivent correspondre les *ostiarii* chrétiens, de même que les acolytes ou *sequentes* correspondent aux *calatores*. La nouvelle inscription d'Arles prouve que le terme d'*ostiarius* était un titre militaire, et non un vocable banal ni au plus bas de l'échelle, précisément peu de temps avant son adoption par l'Église. L'*Ostiarius* ne pouvait être un vulgaire portier, mais une sorte d'inspecteur de caserne, ce qu'on appellerait aujourd'hui un adjudant de semaine. Dans la hiérarchie ecclésiastique du troisième siècle le même vocable ne pouvait designer non plus un emploi tout à fait vulgaire.

R. D.

Un psautier judéo-chrétien du premier siècle de notre ère. — Le Dr J. Rendel Harris publiait l'an dernier le texte d'un hymnaire chrétien du premier siècle sous le titre de « Odes et Psaumes de Salomon » (*The Odes and Psalms of Solomon now first published from the Syriac version*, Cambridge University Press, 1909, 2e édition, très abrégée, à Londres, chez Nisbet, 1909). Cette publication a fait revivre un ouvrage dont on ne connaissait que des fragments. Par deux fois Lactance avait cité, sous le nom de Salomon, un témoignage ancien relatif à la maternité virginale de Marie. D'autre part, différents extraits (cinq des odes) du même recueil figuraient dans la *Pistis Sophia*, composition gnostique du IIIe siècle. M. R. H. a eu la bonne fortune de retrouver l'ouvrage presque entier dans un manuscrit syriaque assez récent, mais très correct, semble-t-il. En le complétant à l'aide de Lactance et de la *Pistis Sophia*, il ne nous manque plus que le second des 42 chants de la collection. Selon M. R. H., ces chants appartiennent bien au christianisme, mais à un christianisme très primitif, de l'âge apostolique ou très peu postérieur, qui ne s'est encore qu'à moitié dégagé du judaïsme. On pourrait être tenté de croire que quelques odes sont pleinement juives : dans son ensemble, la collection apparaît pourtant bien à M. R. H. comme l'œuvre d'un seul auteur, un judéo-chrétien.

On ne peut dire avec certitude si ces hymnes ont jamais servi à l'usage liturgique dans quelque communauté chrétienne : il est au moins curieux de noter que les canonistes grecs ont cru que ces « Odes de Salomon » étaient du nombre des ἰδιωτικοὶ ψαλμοί dont le concile de Laodicée, au IVe siècle, prohiba l'emploi dans les fonctions publiques du culte. L'identification n'a rien d'invraisemblable, mais elle ne saurait être prouvée d'une façon péremptoire.

La publication de M. Rendel Harris a eu un profond retentissement dans le monde savant, un retentissement comparable seulement à celui que provoqua la découverte de la *Didaché*. M. Harnack en a fait part à l'Académie royale des sciences de Prusse, dans la séance plénière du 9 décembre, et a consacré peu après au psautier judéo-chrétien une importante étude dans le t. XXXV, fasc. 4 des *Texte und Untersuchungen* (*Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert ; aus dem Syrisch übersetzt von Johannes Fleming, bearbeitet und herausgegeben von Adolf Harnack*. Leipzig, 1910). Dans l'étude de M. Harnack, les propositions de M. Rendel Harris sont exactement inversées : ces textes sont d'origine juive, mais chargés d'interpolations chrétiennes, au point que deux odes au moins (19 et 27) en paraissent purement chrétiennes. M. Harnack retrouve dans ces documents l'expression d'une religiosité juive qui, s'exerçant sur le thème « Dieu et l'âme », prépare singulièrement à la piété et à la théologie johanniques. Les « Odes de Salomon » seraient l'intermédiaire longtemps désiré et cherché entre la littérature mystique du judaïsme à son déclin et le IVe Évangile.

La « Revue d'Histoire ecclésiastique de Louvain » (1910-3, pp. 612-13) qui rend compte de cette première controverse et à laquelle nous avons emprunté les éléments de cette note, signale un intéressant article de M. J. Haussleiter dans le *Theologisches Literaturblatt* (1910, t. XXXI, col. 265-276), où, sous le titre *Der judenchristliche Charakter der « Oden Salomos »*, est appliquée une critique très sûre aux fondements de l'opinion de M. Harnack. « Si un symbolisme de bon aloi permet d'entendre dans un sens chrétien les termes : *prêtre, victime, paradis*, pourquoi faudrait-il, avec M. Harnack, tenir si fortement à l'interprétation juive du « Temple » ou du « Sanctuaire » ? L'écrivain judéo-chrétien a très bien pu désigner sous ces noms la communauté chrétienne, les chrétiens en qui Dieu habite par son esprit. Au reste, la piété, dans les Odes, n'est pas si exclusivement individuelle qu'on l'a cru : l'idée de collectivité n'est nullement absente ; la vierge parfaite du 33e chant est la communauté de Jésus, qui appelle les hommes à la pénitence. L'interprétation chrétienne se recommande pour la 4e ode, dont elle éclaire vivement les débuts obscurs et dont elle maintient l'unité, sacrifiée par M. Harnack. Ainsi expliquée, cette ode fortifie beaucoup la conclusion de M. Haussleiter : l'activité de l'apôtre Paul et le témoinage de l'évangile johannique ont préparé le milieu duquel ont pu sortir les hymnes propres au chantre judéo-chrétien, sans que l'on veuille toutefois exclure le concours d'autres influences. L'auteur renonce à la critique minutieuse des éléments signalés par M. Harnack comme interpolations chrétiennes. A son avis même, le nom de « Odes de Salomon » qui fut donné à ces différentes pièces, en aurait fait éliminer plus d'un détail dont le caractère trop spécifiquement et trop clairement chrétien contredisait le titre pseudépigraphique : tel, peut-être, le nom même de Jésus » (R. H. E. *loc. cit.*).

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

L'Année Sociologique, que dirige avec autorité M. Émile Durkheim, inaugure dans le tome XI (1906-1909. Un vol. in-8 de III et 823 pages, Alcan, 1910) une nouvelle série dont la périodicité sera de trois en trois ans et qui ne comportera plus de mémoires originaux. Ceux-ci paraîtront séparément dans la collection des « Travaux de l'année sociologique ». Le terme d' « année » n'aurait dès lors plus de sens s'il ne s'agissait avant tout de spécifier à quelle sociologie on se réfère. Celle que pratiquent M. Durkheim et ses collaborateurs nous intéresse spécialement par la place considérable qu'elle réserve, à juste titre, aux phénomènes religieux dans l'évolution humaine, et ses travaux ont véritablement marqué dans nos études. A côté du directeur, il suffit de citer les noms de MM. H. Hubert et M. Mauss. On sait que les comptes-rendus de *l'Année Sociologique* ne sont pas à proprement parler analytiques ou critiques, mais surtout méthodologiques. Ils le sont avec une ampleur particulière dans le tome XI par suite d'un choix plus grand dans les publications et d'un plus grand nombre de faits à comparer. Il y a là un effort considérable — non sans quelque exagération systématique — pour arriver à définir les divers types de civilisation, et notamment les types rudimentaires. C'est ainsi que, dans la section de sociologie religieuse, la part faite aux sociétés inférieures est de beaucoup la plus considérable. La classification de cette section est intéressante : I. Traités généraux, Philosophie religieuse. — II. Systèmes religieux des sociétés inférieures : A. Le système totémique; B. Systèmes religieux à totémisme évolué ; C. Systèmes religieux tribaux. — III. Systèmes religieux nationaux. — IV. Systèmes religieux universalistes. — V. Systèmes religieux des groupes secondaires, Sectes. — VI. Cultes spéciaux — VII. Croyances et pratiques dites populaires. — VIII. Croyances et rites concernant les morts. — IX. La Magie. — X. Rituel; A. Les calendriers religieux et les fêtes; B. Cérémonies complètes et rites manuels; C. Mécanismes rituels divers; D. Rituel oral. — XI. Objets et lieux de culte. — XII. Représentations religieuses : A. Représentations d'êtres et de phénomènes naturels; B. Représentations d'êtres spirituels; C. Les Mythes ; D. Légendes, contes, épopées; E. Dogmes. — XIII. Les sociétés religieuses, leur droit et leur morale. — La section de sociologie religieuse occupe le quart du volume, mais dans les six autres sections bien des paragraphes traitent de la religion; tel est celui réservé à l'origine religieuse des idées morales et juridiques. On les lira également avec fruit.

— Dans *Archiv für Religionswissenschaft*, tome XIII, fasc. 2 et 3, Friedlaender étudie les rapports de la légende de Chadhir avec l'expédition, contée par le Pseudo-Callisthène, d'Alexandre vers la source de vie. Le récit dont Alexandre est le héros a mis en jeu des légendes diverses, en premier lieu le

mythe grec de Glaukos. Il emprunte aux parallèles babyloniens la légende du pays des Bienheureux dont le rôle est secondaire, mais non celle de la source de vie qui est essentielle. La légende d'Alexandre rapportée par le Talmud n'aurait pas été empruntée directement par les rabbins aux Grecs, car elle suppose un intermédiaire syrien. Quant au Coran, Noeldeke a montré que ses récits sur Dhou'l-Qarnain (Alexandre) sont tirés d'une source syrienne chrétienne. Celle-ci, d'après Friedlaender, est représentée par l'homélie syriaque de Jacob de Saroudj. Le savant sémitisant établit que Chadhir répond au cuisinier d'Alexandre dans Pseudo-Callisthène et l'homélie syriaque. Quant au nom lui-même qui signifie « le vert » c'est l'équivalent du Glaukos grec, comme l'a établi M. Clermont-Ganneau. — Konrat Ziegler, *Zur neuplatonischen Theologie*, explique un passage de Firmicus d'après lequel la parèdre de Mithra, Anahita, aurait été représentée à la façon d'Hécate. Aux mêmes conceptions théologiques répondrait le texte de Macrobe, *Sat.*, I, 17, 66. — Richard M. Meyer, *Mythologische Studien aus der neuesten Zeit*, nous rappelle que non seulement les enfants, mais encore les hommes qui appartiennent à certaines sectes religieuses ou à certains groupes politiques, élaborent de véritables mythes et il convie la psychologie à la tâche pressante — mais peut-être bien lourde — de mesurer l'étendue de la fantaisie humaine. — F. Skutsch, *Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie*, avec rapprochements entre prières chrétiennes et païennes. — Otto Gilbert, *Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie*. — E. A. Stückelberg, *San Lucio, hagiographisches und ikonographisches*, s'occupe du pèlerinage de saint Lucio, le 12 juillet, sur la frontière suisse entre le Val Colla (Tessin) et le Val Cavargna (Italie). L'attribut du saint est un fromage. — Rapports sur les religions égyptienne, japonaise, des non-civilisés. — Communications.

— La 62e livraison du *Roscher's Lexikon* contient la fin de l'article *Satyros* (E. Kuhnert), *Schamasch*, le dieu solaire assyro-babylonien (Alfred Jeremias) — une note de la Rédaction déclare ne pas prendre la responsabilité des théories émises par A. Jeremias; mais de quelle utilité en est alors l'insertion dans le Lexikon? — *Scheria* (Jessen), *Schow* le dieu égyptien généralement appelé Schou (Roeder), *Sechmet* la déesse guerrière qu'on nommait jadis Sechet (Roeder), *Securitas* (J. Ilberg), la théa Leucothéa *Segeiron* et *Segesta* (Höfer), *Segomanna* et *Segomo* (M. Ihm), le dieu syrien *Seimios* (Höfer), *Seirenen* (Weicker).

— *La Religione primitiva in Sardegna*, est étudiée par M. Raffaele Pettazzoni (extr. de *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, Sc. morali, XIX, 2). Des textes anciens qui rapportent que les Sardes avaient coutume de dormir auprès des héros, l'auteur déduit la pratique de l'incubation et il localise le rite autour des fameuses *Tombe dei giganti*. Celles-ci représenteraient la sépulture collective de la tribu qui demeurait dans les nuraghes voisins. Le même auteur

explique la tholos de S. Vittoria di Serri, découverte en 1909 par M. Taramelli, comme un temple. Ses déductions sont riches en aperçus par lesquels il cherche à suppléer à la pénurie des textes et au manque de découvertes caractéristiques. Dans les mémoires dédiés à Hilprecht, M. L. A. Milani a étudié les *Sardorum sacra et sacrorum signa*.

— En présentant à l'Académie des Inscriptions le tome III du *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, M. Héron de Villefosse (*Comptes-rendus*, 1910, p. 220-222) a retracé l'importance religieuse des anciens sites d'Autun, de Chalon-sur-Saône et d'Alise. « Dans aucune région de la Gaule on n'a signalé en plus grand nombre les représentations de divinités locales : les sanctuaires y abondent. Sans parler du Mont-Auxois dont le caractère sacré a une importance particulière et, on peut le dire, nationale, les temples du Mont de Sène près de Santenay, du Montmartre près d'Avallon, d'Entrains, de Sainte-Sabine, de Massingy-les-Vitteaux et des sources de la Seine ont livré beaucoup d'ex-voto, le plus souvent d'un travail barbare et sommaire, consacrés par des humbles, mais dont la réunion et la comparaison offrent d'importants sujets d'étude. Les triades de déesses-mères, assises ou portant leurs attributs sur les genoux, se rencontrent dans cette région; la déesse Epona, protectrice des chevaux et des bêtes de somme, y avait de très nombreux dévots; Mercure y apparaît à chaque pas. Plusieurs de ces images divines restent encore anonymes, notamment les groupes d'une déesse et d'un dieu, debout ou assis, portant une corne d'abondance ou d'autres symboles. »

— *Hat Jesus gelebt?* est le titre d'une série de brochures qui paraissent coup sur coup en Allemagne depuis moins d'un an, sous le nom des professeurs H. von Soden, Ad. Jülicher, Karl Beth, du pasteur Curt Delbrück, etc. D'autres auteurs sont entrés en lice avec des titres similaires, la *Theologische Rundschau* a publié deux articles de Hans Windisch et il n'est pas jusqu'aux journaux quotidiens qui ne se soient posé la question. On se croirait revenu aux beaux temps de *Babel und Bibel*, et c'est également un professeur, même un professeur en théologie, M. Arthur Drews qui, las de parler à des élèves ou d'écrire pour ses confrères, avec plus de fougue que Delitzsch, s'en va de ville en ville tenir des conférences qui font pénétrer dans le grand public des idées depuis longtemps émises dans les milieux de spécialistes. Nos lecteurs connaissent l'argumentation de l'Américain W. B. Smith qui n'a pas été sans influencer l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach. La tentative de Smith s'efforçant de retrouver un Jésus préchrétien dans une secte ignorée de Palestine, n'était pas isolée : Jensen identifiait les actes du Christ avec ceux du héros babylonien Gilgamesch et Winckler rééditait l'hypothèse des mythes astraux; mais la discussion ne sortait pas d'un cercle assez étroit. M. A. Drews, s'adressant au grand public, a corsé le débat en le portant sur le terrain social. Notre collaborateur, M. F. Nicolardot, a nettement exposé le point de vue du

professeur de Carlsruhe (*RHR*, 1910, I, p. 377), d'après son ouvrage *Die Christusmythe* qui a déjà atteint la quatrième édition. Les brochures que nous signalons visent à réfuter les arguments de M. Drews. A dire vrai, ces discussions en public n'offrent guère de chance — comme le remarque H. J. Holtzmann dans deux articles de la *Deutsche Literaturzeitung* — de faire avancer la question; mais le mouvement qu'elles suscitent nous intéresse en ce qu'il prend son point de départ dans la critique historique.

— Il est reconnu que, dans l'adresse de l'épître aux Éphésiens, les termes ἐν Ἐφέσῳ ne sont pas primitifs. Dans une communication à l'Académie des sciences de Berlin (*Sitzungsberichte*, 1910, p. 696), M. Harnack précise que cette épître est en réalité celle aux Laodicéens mentionnée *Ep. aux Col.*, IV, 16. Marcion a encore lu l'adresse sous sa forme primitive. La modification qu'elle a subie dès le début du deuxième siècle, ne peut être le fait du hasard, mais très vraisemblablement une conséquence de la condamnation portée, vers 94, par l'Apocalypse de Jean (III, 14 et suiv.) contre la communauté de Laodicée. Cette condamnation, « je vous vomirai de ma bouche », a donc eu des effets réels. Malheureusement nous ignorons les événements qui l'ont amenée. Dès le milieu du deuxième siècle, Laodicée était remise en honneur, mais le fait accompli subsista.

R. D.

— Notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella a fait en septembre 1909, à Oxford, dans la *Summer School of Theology* dont nous avons publié le programme en son temps, une conférence sur la « Méthode comparative dans l'Histoire des religions » que nos lecteurs seront heureux de retrouver dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* (février 1910). Il est de notoriété courante que M. Goblet d'Alviella a été un des premiers et des plus chauds partisans de la méthode comparative appliquée à l'histoire des religions — disons avec lui l'hiérologie — et qu'il l'a brillamment prêchée d'exemple. M. G. d'A. nous a dit souvent ici sa confiance dans les résultats dès à présent acquis par cette méthode; il réclame hardiment pour elle la consécration de l'expérience ou plutôt, ce qui en tient lieu pour les sciences historiques « la découverte de faits nouveaux, laquelle a parfois le caractère d'une réelle vérification »; il fait en conséquence ressortir que « les progrès de l'archéologie et de l'ethnographie n'ont fait que donner plus d'autorité aux conclusions de la méthode comparative. M. G. d'A. souffre mal qu'on réduise les champs de comparaison : « L'assertion est encore assez fréquente que seules peuvent être comparées avec fruit les manifestations similaires des grandes régions historiques; or, une loi, c'est-à-dire une explication générale, doit rendre compte de tous les faits qui se rencontrent dans l'ordre de phénomènes auquel elle s'applique... J'estime que, pour faire bonne besogne, il faut accepter dans toutes ses conséquences le principe de la méthode compara-

tive ». Réserves faites, bien entendu, pour ce que des comparatistes imprudents y apportent de par trop subjectif et qui ne saurait en aucun cas vicier la méthode elle-même ; ainsi, prévient finement M. G. d'A. ; nous devons nous garder d'imiter les non-civilisés, dont le tort est précisément de prendre des analogies pour des identités, des rapports de succession pour des rapports de causalité — nous garder aussi de l'abus des explications par d'hypothétiques survivances, des explications aussi que notre mentalité de civilisés est portée à trop complaisamment fournir à des croyances de non-civilisés, surtout des généralisations hâtives ; et la « manie totémisante » en est une des formes heureusement déjà quelque peu périmées.

— M. Sabatier avait donné il y a quelques années au public sans cesse plus vaste qu'intéressent ses belles et fécondes études franciscaines, une très séduisante étude sur « l'évolution des légendes à propos de la visite de Jacqueline de Settesoli à saint François (*Bulletino critico di cose francescane*, t. I, 1905, p. 22-40. Cf. *Revue*, t. LII, n° 1, p. 162-169). Sollicité de faire réimprimer cette étude, M. S. l'a reprise complètement avant de nous la donner dans le fasc. XV (1er mars 1910) des *Opuscules de critique historique*. Avant d'arriver à l'examen des textes qui relatent la visite de la noble dame romaine au Poverello près de mourir, M. S. indique les principaux travaux concernant Jacqueline et sa famille, les nobles romains Frangipani ; viennent ensuite des notes sur certaines reliques conservées à Cortone et Greccio et que l'on dit venir de Jacqueline. Pour le récit de la visite, les conclusions de M. Sabatier sont, dans le présent opuscule, à peu près identiques à celles qu'il avait données en 1905 ; quiconque connaît les conclusions essentielles de l'œuvre critique de M. Sabatier devinera aisément qu'entre le texte du *Speculum Perfectionis* et le texte de Celano (*Tract. de Miraculis*) — les textes de Bernard de Besse, des *Tres Socii* et des *Actus* ne sont cités que pour mémoire — c'est au texte du *Speculum* que va toute sa confiance. Une fois de plus l'autorité du *Speculum* est mise hors de conteste à l'aide des « lois de l'évolution des légendes » qu'a posées maintes fois M. Sabatier, de ce criterium quelque peu spécieux, quelque peu subjectif, mais que l'auteur de la Vie de S. François défend avec une verve si éloquente et le prestige de résultats positifs déjà si nombreux.

— Le *Cœnobium* de Lugano a publié dans son numéro d'octobre 1909 des *Prolegomeni della storia comparativa delle religioni* dus à la plume éloquente de M. B. Labanca, le professeur d'histoire du christianisme à l'Université de Rome (Lugano, Casa editrice del Cœnobium, 8° de 54 pages). Ces prolégomènes sont, réunis par un lien assez ténu, une série d'essais du type le plus discursif et où les allusions sont notablement plus nombreuses que les faits. M. Labanca, dans ces pages d'ailleurs brillantes et ingénieuses, traite rapidement des principes de la méthode comparative, un peu plus longuement des origines de la religion, des différentes solutions proposées à ce problème par

l'empirisme philosophique, la philologie, l'histoire, des essais de classification des religions etc. A noter ses intéressantes remarques sur la classification de Vico, trop ignorée. Chemin faisant il propose de la religion une définition de plus : La religion, selon M. L., consiste, si l'on passe du *divers* à l'*identique*, en un sentiment intérieur vers une puissance mystérieuse en laquelle on croit et que l'on adore. — Après deux chapitres sur Dieu et le problème éthique dans les diverses religions, les « Prolegomènes » se ferment sur un parallèle quelque peu prévu entre le Christianisme et le Bouddhisme, du point de vue de leur valeur individuelle et sociale.

— A l'occasion de son 25e anniversaire d'enseignement à l'Université de Liège, deux copieux volumes de mélanges viennent d'être offerts à M. Maurice Wilmotte (Paris, Champion, 1910, 2 vol. de xvii-962 p.). Bien que se composant par essence d'articles consacrés à la philologie romane et à l'histoire littéraire, ces deux volumes renferment un certain nombre de travaux utiles à l'histoire de la littérature et des idées religieuses au moyen âge. Voici les plus importants : p. 105-129 : G. Cohen, *La Scène des Pèlerins d'Emmaüs*. L'épisode des pèlerins d'Emmaüs, introduit dans le théâtre religieux du moyen âge, a donné naissance à une scène comique, scène de taverne. — P. 245-266. A. Jeanroy : *Les chansons pieuses du ms. fr. 12483 de la Bibliothèque nationale*. — P. 329-370, A. Marignan, *Quelques ivoires représentant la crucifixion et les miniatures du Sacramentaire de Metz*. — P. 541-567, R. Rajna, *S. Mommoleus e il linguaggio romanzo*. — P. 569-580, G. Raynaud, *Deux nouvelles rédactions françaises de la légende des Danseurs maudits*. — P. 595-618, J. J. Salverda de Grave, *Recherches sur les sources du Roman de Thèbes*. Chansons de gestes, bestiaires, poètes lyriques, Roman d'Alexandre, récits de croisade. — P. 619-652, F. Ed. Schneegans, *Notice sur un calendrier français du xiiie siècle*, renferme un fragment latin de l'évangile de saint Luc, une théorie des « jors perilleus », la « prophétie d'Ezéchiel », une histoire résumée de la création d'Adam, etc. — P. 883-894, J. L. Weston, *A hitherto unconsidered aspect of the Round Table*. L'auteur considère que la « Table ronde » dont il est question dans le roman de Layamon est en réalité une « table tournante », et fait remarquer que, selon Béroul, cette « table tornoie come le monde ». Il en tire argument pour assigner à une donnée essentielle des poèmes arthuriens une origine folklorique et magique, pour affirmer l'indépendance de la version de Layamon par rapport à celle de Wace, pour soutenir que Layamon et Béroul nous donnent accès à une tradition commune (v. *Rev. Crit.*, 11 août, p. 90). — P. 895-922, J. Bédier, *Un feuillet récemment retrouvé d'un chansonnier français du xiiie siècle*. 9 chansons ou fragments de chansons, adaptations religieuses de chansons profanes.

— Nous avons reçu récemment le premier numéro d'une luxueuse revue qui porte le titre de *Logos* et le sous-titre, plus significatif, de *Internationale*

Zeitschrift für Philosophie der Kultur (J.-C.-B. Mohr, Tübingen). Internationale, cette nouvelle revue philosophique entend l'être résolument et s'organiser en conséquence. Ce fascicule inaugural renferme des contributions de MM. Heinrich Rickert (Fribourg en Brisgau), E. Boutroux (Paris), Benedetto Croce (Naples), etc. La rédaction allemande comprend les noms de MM. Richard Kroner, G. Mehlis, A. Ruge, R. Eucken, Gierke, Simmel, Troeltsch, etc., mais déjà s'est institué un groupe de rédacteurs appartenant aux universités russes, MM. Frank, Grews, Kistiakowsky, Lappo-Danilewsky, Lapschin, etc. Des groupes analogues pourront aisément se constituer dans les autres pays d'Europe et d'Amérique comme permettent de l'espérer les adhésions dès à present recueillies de MM. H. Bergson, E. Boutroux, Benedetto Croce, H. Münsterberg.

P. A.

MUSÉE GUIMET

Au moment où s'achève l'exercice 1909-1910, nos lecteurs auront profit à être renseignés sur l'activité du Musée Guimet pendant cette période. Cet activité fut, comme chaque année, fort variée et fort utile à la science des religions. Ces derniers mois laisseront pourtant dans la vie du Musée une trace particulièrement durable. Une fort remarquable exposition de peinture chinoise a été organisée dans les galeries du Musée. M. Guimet a groupé autour de quatre peintures qui lui furent offertes par S. M. l'Impératrice Tseu-Hi, une centaine d'œuvres qui peuvent donner par leur variété et le soin avec lequel elles ont été choisies, une idée d'ensemble sur la peinture chinoise qui ne nous était connue que par des travaux purement académiques, mais dont la compréhension nécessitait de nombreuses illustrations. Cette exposition les fournit en abondance.

D'autre part, M. Paul Pelliot a bien voulu réserver au Musée Guimet une importante série d'objets provenant de sa mission archéologique en Asie centrale. Les uns viennent très heureusement compléter les collections du Musée, les autres permettront de consacrer à l'Asie centrale plusieurs vitrines.

Citons parmi les objets purement chinois :

Une importante collection de poteries et de bronzes de l'époque des Han, comprenant : 3 vases à vin (poterie decorée), un vase à eau, une urne à grains, un grand vase en bronze, un ustensile de cuisine dit « tiao t'eou », un brasier portatif (t'ait 'i kouan).

(Tous ces objets sont décrits et analysés dans l'excellent ouvrage du professeur B. Laufer, *Chinese Potry of the Han dynasty*, pl. IX, XXI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL.)

54 miroirs métalliques dont six portent des ornements : grappes et animaux où l'on retrouve l'influcnce de l'art gréco-bactrien, les autres sont des miroirs

magiques parfaitement conservés (voir la brochure de M. Hirth, *Chinese Metallic Mirrors*, reprinted from the Boas Memorial, volume K, New-York 1906).

Une série de dix peintures chinoises, parmi lesquelles ont peut citer une œuvre de Tsiang T'ing-si (1669-1732).

30 agrafes en bronze niellé.

Parmi les objets provenant des découvertes de M. Pelliot en Asie centrale :

25 petites statuettes en cuivre trouvées à Ts T'ien-fo-tong antérieures au xe siècle ; d'un style très étrange, elles laissent percevoir à travers leur extrême primitivité l'esthétique de leurs prototypes du Gandhâra.

Deux statues (dim. 1 m. 10) en bois peint sont remarquables par leur ressemblance avec les sculptures boudhiques japonaises (le panthéon reproduit dans le *Nippon* de von Siebold donne à la planche XXXV du volume V des exemples indéniables de cette quasi-identité). Ces deux objets solliciteront sans aucun doute l'attention des archéologues.

Citons encore deux statues de plus petites dimensions, une boîte à reliques et six tablettes en argile séchée représentant des Lo-hans.

Cela sans préjudice des nombreuses acquisitions récemment faites par M. Guimet, d'objets d'art et de culte provenant de Chine, du Tibet, d'Égypte, etc.

Enfin, les différentes séries de publications du Musée se sont enrichies durant cette dernière année des volumes suivants dont tous ont été ou seront l'objet de comptes rendus dans la *Revue* :

I. — Annales du Musée Guimet. Grande bibliothèque :

Tome XXXII, *Catalogue de la galerie égyptienne du Musée Guimet, Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers*, par A. Moret.

Tome XXXIII, *Catalogue des cylindres orientaux*, par L. Delaporte.

II. — Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études :

Tome XXI, *Le T'ai Chan*, essai de monographie d'un culte chinois avec un appendice : *Le Dieu du sol dans la Chine antique*, par E. Chavannes.

III. — Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation :

Tome XXXIII, *Les phases successives de l'Histoire des Religions*. Conférences faites au Collège de France par Jean Réville.

Tomes XXXIV-XXXV, *Conférences au Musée Guimet* en 1910, par MM. de Milloué, Moret, Dussaud, Foucher, Cagnat, Cumont, Delaporte, Guimet, G. Bénédite, Cordier, Reinach, Pichon, Von Lecoq et Mlle Menant.

IV. — Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Art :

Tome IV. *La peinture chinoise au Musée Guimet*, par Tchang Yi-tchou et J. Hackin.

Le Gérant : Ernest Leroux.

L'AIGLE FUNÉRAIRE DES SYRIENS
ET L'APOTHÉOSE DES EMPEREURS

Pl. I.

Hiérapolis, la ville sainte de la grande « déesse Syrienne » mériterait entre toutes d'être fouillée par les archéologues du XXe siècle. La vaste enceinte de ses murs entoure un immense champ de ruines où gisent de toutes parts des chapiteaux et des tambours de colonnes, des restes de frises et d'entablements sculptés dans le marbre ou dans le calcaire tendre du pays. Des splendeurs du temple d'Atargatis, complaisamment décrites par Lucien, rien n'est resté visible, mais l'étang où nageaient les poissons divins, que nul ne pouvait pêcher, subsiste, large et profond, alimenté par des sources vives. Cette eau claire, qui sourd et s'épand comme par miracle, dans la plaine désolée de la Cyrrhestique, dut sans doute dès les temps les plus lointains donner à ce lieu un caractère sacré aux yeux des populations primitives[1].

Abdul-Hamid a établi à Membidj — sous cette forme survit le vieux nom sémitique de Mabbôg — une colonie de Tcherkesses, qui se sont mis à en exploiter industrieusement les décombres. Parmi les « pierres écrites » qu'ils avaient mises au jour en remuant le sol, on nous montra en 1907 trois stèles funéraires dont voici la description. Nous y joignons le croquis que nous avons pris des deux premières.

1. Dans la cour d'une maison, stèle de marbre (fig. 1) [H. 1m,27 ; L. 0m,64]. La partie supérieure de la stèle est occupée par un bas-relief mutilé : aigle tenant

1) Une description des ruines de la cité sainte a été publiée récemment par Hogarth, *Annual of the British School at Athens*, XIV (1907/8), p. 186 ss.

dans ses serres une couronne, la partie inférieure, par un aigle éployé. Entre les deux, sur une moulure plate, l'inscription :

Μαρία χ[ρηστὴ κὲ] | ἄωρε χ[αῖρε].

Une seconde épitaphe doit avoir été gravée sur la moulure inférieure. — Je ne crois pas qu'on puisse en Syrie tirer du nom de Μαρία la conclusion que la défunte était chrétienne. Il serait alors bien étonnant que la décoration d'un tombeau chrétien fût purement païenne.




Fig. 1.



Fig. 2.

2. Plaque de basalte ou de lave [H. 1m,50 ; L. 0m,54] servant de seuil à la porte d'un habitant. Inscription en lettres grossières, à demi effacées [H. 0m,05], gravées sous un bas-relief : aigle tenant dans ses serres une couronne (fig. 2).

Βάκχιε χρηστὲ | ἄλυπε χαῖρε | θκ' Γορπιαίου. β.

L'inscription a déjà été publiée par Chabot (*Journal Asiat.*, XVI, 1900, p. 284, fl c). — Le chiffre K est séparé par une croix, servant de ponctuation, du nom du mois Gorpiaios (septembre). Le B placé sous l'épitaphe est un reste du chiffre de l'année ; Hogarth donne B//P.

3. Stèle analogue, servant de marche devant une porte dans une cour : aigle

éployé tenant dans ses serres une couronne. Au-dessous une inscription très fruste, publiée aussi par Chabot (*ibid.* H *a*).

KAI.... | NAKIΛΙΛ[ΛVOY χρη|στὲ ἄλυπε | χαῖρε ΙΛ | ...

La lecture de Hogarth (p. 191, n° 4) est assez différente.

Déjà le voyageur anglais Maundrell, qui visita Membidj en 1644, remarqua dans le rempart de la ville, vers le nord, une pierre avec les bustes d'un homme et d'une femme, grandeur nature, et au-dessous deux aigles[1].

En 1908, l'année qui suivit mon passage, M. Hogarth visita à deux reprises les ruines d'Hiérapolis, et outre les trois stèles que nous avons décrites, il en trouva cinq autres d'un type analogue. Nous reproduisons la brève description qu'il consacre à ces sculptures[2] :

5. *Eagle to right on wreath, inscription below. Worn on right* : Γαμα..... | ἄω[ρε] χρ[ηστὲ χαῖρε].

7. *Eagle to right on wreath. Inscription above* : Λ. Ἄππιε χρηστὲ | ἄλυπε χαῖρε.

8. *Spread eagle without wreath. Inscription below* ; Ἀπολλώνιε χρη|στὲ ἄλυπε χαῖρε.

9. *Two small eagles opposed above : basket and wreath below. Below again two larger opposed eagles. The inscription is disposed irregularly in the vacant spaces between the reliefs, lightly scratched, much rubbed, and very illegible... It is useles to try to restore this graffito.*

La copie suffit à prouver que l'inscription énumérait les noms de plusieurs défunts, inscrits comme à Balkis (cf. *infra*) à côté de chacun des aigles et de la corbeille. Parmi eux, était une femme; la dernière ligne est... χρηστὴ χαῖρε.

1) H. Maundrell, *Journey from Aleppo to Jerusalem*, Oxford, 1740, p. 153 (dans l'appendice : *Account of a journey from Aleppo to the river Euphrates*). Le vieil explorateur décrit en outre un autre bas-relief curieux, qui, comme le remarque Ritter (*Erdkunde*, X Teil, 3 Buch [*Asien*, VII], 1843, p. 1043) paraît se rapporter au culte de Derceto, la déesse à queue de poisson, à moins que ce ne soit simplement une Amphitrite grecque avec des Tritons. Je reproduis tout le passage de Maundrell : « On the north side [des remparts] I found a stone with the busts of a man and woman, large as the life ; and, under, two eagles carved on it. Not far from it, on the side of a large well, was fixed a stone with three figures carved on it in basso-relievo. They were two syrens, which, twining their fishy tails together, made a seat, on which was placed, sitting, a naked woman, her arms and the syrens' on each side mutually entwined. »

2) Hogarth, *l. c.*, p. 192 ss., n°s 5 et 7-10.

10. *Two opposed eagles, broken above. Inscription below* Μανν[αῖε ? καὶ] Ἀπολλώ[νιε.. χρηστ[οί].

Enfin une pierre tombale qui provient de Membidj ou des environs, a été trouvée par M. Sachau entre cette ville et Aïntab, dans les ruines d'un château des Croisés à Tell Báshar sur le Sadjour[1] : elle porte « l'image d'un oiseau (lisez « d'un aigle ») qui tient une couronne dans les serres et une autre dans le bec ; au dessous était gravée primitivement une inscription dont on ne pouvait plus reconnaître avec certitude aucune lettre ».

Les pierres tumulaires que nous avons énumérées sont, à notre connaissance, les seules qu'on ait découvertes à Hiérapolis. L'aigle tenant un couronne — deux aigles lorqu'il y a deux morts — est donc un motif de décoration des tombes qui paraît constant dans la grande ville sacerdotale. Quelle idée les fidèles de la *dea Syra* attachaient-ils à ces représentations funéraires ? La question vaut d'être examinée de près, car sa réponse nous apprendra quelles croyances eschatologiques avaient cours sous l'empire romain dans un des centres principaux du paganisme sémitique[2].

*
* *

La ville sainte d'Atargatis n'était pas la seule dont les tombeaux portassent la figure emblématique de l'aigle. Celui-ci se trouve fréquemment reproduit sur les sépultures dans toute la Syrie du Nord. Des monuments où il apparaît, beaucoup sont inédits ou mal publiés. Nous les réunirons d'abord ici : leur nombre nous montrera combien était répandu le

1) Sachau, *Reise in Nord-Syrien und Mesopotamien*, 1883, p. 164, avec un croquis. — Notre attention a été attirée sur ce monument et sur d'autres, dont il sera question plus bas, par le Père Jalabert, qui a bien voulu compléter notre documentation sur l'aigle syrien en consultant les fiches du *Corpus inscriptionum* qu'il prépare. Qu'il nous permette de le remercier vivement de nous avoir ouvert les trésors de son érudition.

2) Sur les monnaies d'Hiérapolis au type de l'aigle, cf. *infra* p. 148, n. 3.

symbolisme que nous cherchons à comprendre, et leur comparaison nous aidera à l'interpréter.

Zeugma. — Sur les bords de l'Euphrate, à Balkis, qui occupe l'emplacement de Zeugma[1], au nord-ouest de la montagne conique où s'élevait l'acropole de la ville antique, se creuse une étroite vallée d'érosion dont les parois, presque



Fig. 3.

verticales par endroits, sont formées d'un calcaire tendre d'une blancheur éclatante. Dans cette pierre, qui se travaillerait au couteau, les habitants de la cité romaine ont taillé de nombreux tombeaux. Le plus important de ceux-ci a été découvert il y peu d'années[2]. Le caveau funéraire, — salle cintrée, dont les côtés sont garnis de niches profondes où plusieurs corps étaient étendus côte à côte — n'offre

1) On place généralement Zeugma en face de Biredjik, où s'opère le plus souvent aujourd'hui le passage du fleuve, mais c'est une erreur. Zeugma était situé à Balkis, comme j'espère pouvoir bientôt le démontrer.

2) Il a été sommairement décrit par Chabot, *Journ. Asiat.*, XVI (1900), p. 279 s., qui en a transcrit les inscriptions.

rien de remarquable, mais ce caveau est précédé d'une courte galerie, voûtée de larges briques, qui lui servait d'entrée. Toutes les parois en sont couvertes de sculptures et d'inscriptions. Ces sculptures au moment de la découverte devaient être étonnamment bien conservées : on distingue encore sur la surface les traces des coups de râpe qui l'ont aplanie. Mais les musulmans de Balkis se sont em-



Fig. 4.

pressés de mutiler tous les visages, qui blessaient leur orthodoxie. Je reproduis ce qui subsistait encore en 1907, d'après une photographie et des croquis que j'en ai pris (fig. 3-5).

a) Côté droit. Divisé en deux registres superposés [Long. 0m,90]. Au-dessus : quatre bustes alignés [H. 0m,44]; une inscription sous chacun d'eux sur la moulure. 1. Au fond, dans le coin de la galerie : Personnage masculin, très mutilé. Inscr. (traces de couleur rouge) : Δῆμι χαῖρε. 2. A droite : Homme tenant de la main gauche une fleur (?), la droite sort du vêtement et s'appuie sur la poitrine. Inscr. : Ζήνων χαῖρε. 3. Femme, un voile sur la tête, retombant

sur les épaules. Inscr. : Φαλαδωνία | ἄλυπε χαῖρε. 4. Extrémité de droite vers l'entrée : Femme semblable à la précédente. Inscr. : Αββαΐα μη|τὴρ Δάμ(ου).

Registre inférieur. 1. A gauche, vers le fond : deux aigles éployés dont les têtes se regardent. Au-dessous, sur la plinthe : Φάλαδος, Ζεόρας | ἀδελφοί. 2. Au milieu : Buste de femme voilée. Inscr. : Σουαλαΐα ἀμμὴ|αὐτῶν. 3. Corbeille de jonc tressé en losanges. Inscr. : Ζεβίννου ἀδελ|φὴ αὐτῶν.

Paroi du fond. A droite de l'entrée : 1. Aigle éployé, au-dessus une guirlande ou couronne dont les rubans pendent (cf. *infra*, p. 127 n. 1). Au-dessous l'inscr. : Αὐγ[...] ἄλ[υπε χαῖρε]. 2. Corbeille surmontée d'une couronne semblable.

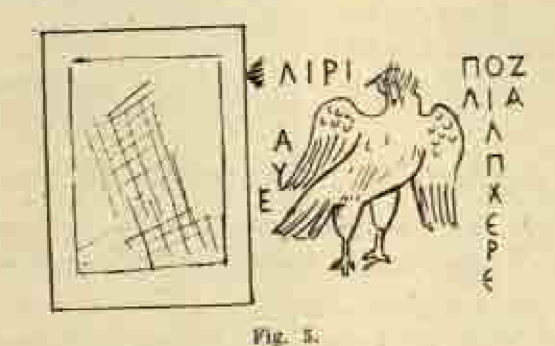


Fig. 5.

Inscr. : ['A]ζυρία | [ἄλ]υπαι χέρε (*sic*). 3. Aigle éployé, la tête tournée à droite. Inscr. : Βάσσα | ἄλυπαι χέρε.

Au-dessus sur la voûte en petits caractères, l'indication générale : Τὸ μνῆμα | Ζήνωνος | χωρὶς τοῦ | ἀριστεροῦ | μέρ(ο)υ(ς). Tout le sépulcre, sauf le côté gauche, appartenait donc à Zénon (nommé *a* 2) et à sa famille.

c) Côté gauche ; très dégradé. On ne voit plus qu'une niche carrée [H. 0m,48, L. 0m,44] dont la sculpture a disparu, et, à sa droite, un aigle entouré de l'inscr. : Λιριποζλία (?) ἄλυπε χέρε.

Ce tombeau est celui dont la décoration est le mieux conservée ; ceux que je vais avoir à citer sont beaucoup plus défigurés, mais les restes des bas-reliefs qui les ornaient nous prouvent que les motifs qui y étaient reproduits, ne différaient pas des précédents. Ainsi, à droite du caveau que nous venons de décrire, s'en trouvait un deuxième dont l'extérieur est très endommagé, un large éclat de la roche friable s'étant détaché, mais il subsiste ce qui suit (fig. 6) :

A droite, buste mutilé ; au dessous l'inscr. : Μαρκια|νὴ ἄωρε χαῖρε. | Φι...ου. A gauche, aile d'un aigle détruit [H. totale : 0m,59].

A quelques pas en aval, s'ouvre un troisième tombeau où l'on voit (fig. 7) :

Dans une niche cintrée, buste de femme, dont la tête est mutilée. Au-dessous : 'Αρτεμιδώρα | χαῖρε.



Fig. 6.



Fig. 7.

Ce n'était pas seulement sur les tombeaux rupestres de Zeugma que l'aigle et la corbeille étaient constamment répétés; une série de stèles de pierre offraient la même décoration. Je découvris d'abord les fragments de deux d'entre elles, encastrés à côté d'une large fenêtre dans une maison



Fig. 8.



Fig. 9.

du village (fig. 8-9). Sur l'un [H. 0m,49; L. 0m,29] était reproduit un aigle prenant son vol en élevant la tête, sur l'autre, [H. 0m,46 ; L. 0m,26] une corbeille avec, au-dessous, quelques lettres de l'épitaphe AMI■IL■.

Plus tard, j'eus la bonne fortune de trouver au Collège Américain d'Aïntab trois stèles complètes, provenant de

Balkis [1], que je fus autorisé à photographier grâce à l'obligeance du prof. Merrill (fig. 10-13).

a) Plaque de calcaire blanc [H. 0m,65 ; L. 0m,55]. Dans un encadrement carré, surmonté d'un fronton contenant une rosace : Aigle éployé ; au-dessus, une couronne dont les rubans pendent des deux côtés [2]. Sur la plinthe l'inscription :

'Αθηνόδωρος Γερ]μανοῦ.



Fig. 10.



Fig. 11.

b) Plaque semblable [H. 0m,64 ; L. 0m,34]. Dans le même encadrement, une corbeille posée sur un support ; au-dessus, une couronne, dont les rubans retombent des deux côtés. Au-dessous, sur la plinthe, l'inscription :

Μάρθας ἄλυ]πε χαῖρε.

c) Plaque semblable. Dans un encadrement carré, sous un fronton contenant une rouelle où est inscrite une croix [symbole solaire ?] : à droite, un aigle éployé ; à gauche, une corbeille fermée, sur un socle. Au-dessus, une grande couronne (un éclat a sauté au milieu) dont les rubans pendent à droite et à gauche. Au-dessous, l'inscription :

Ζεβαγδάη ἄ[λυ]πε χῖρε καὶ Μά[..]μιας ἄλυπε χαῖρε.

1) M. Cousin, *Kyros le Jeune*, 1904, p. 347, n. 1, signale à Aïntab d'autres inscriptions provenant de Balkis.

2) L'objet légèrement incurvé, formé de feuillage, et auquel sont attachés des rubans qui retombent à droite et à gauche, est une couronne, posée à plat, et dont on ne voit que la moitié en perspective. La comparaison avec les stèles d'Hiérapolis, où la couronne est tenue dans les serres de l'aigle, ne laisse subsister aucun doute à cet égard.

d) De Balkis provenait aussi une plaque de calcaire blanc [H. 0m,56; L. 0m,31] qu'on a sciée pour la détacher de quelque sépulcre analogue à ceux que nous avons décrits plus haut : buste de femme de face, sur la tête une haute coiffure; pendants d'oreille; collier au cou. Au-dessous, l'inscription :

Μάμμη Ὀλ[υ]μπ χαῖρε.



Fig. 12.



Fig. 13.

Toute une série de monuments figurés prouvent donc qu'à Zeugma, comme à Hiérapolis, l'aigle jouait un rôle important, que nous aurons à définir, dans les croyances sur la vie d'outre-tombe. On notera qu'à Balkis cet aigle est substitué parfois aux bustes des défunts — ceci est sensible surtout dans le grand tombeau — et semble donc prendre la place des morts ou de certains morts. De plus ce symbole paraît appartenir exclusivement aux hommes ; pour les femmes il est remplacé par une corbeille que nous avons signalée une fois aussi à Membidj [p. 121, n° 9]. Il ne faut pas voir dans celle-ci la corbeille à laine qu'on rencontre fréquemment sur les stèles funéraires avec la quenouille, le peigne, le miroir[1] etc. Si ce panier était un objet domestique, que signifierait la couronne qui le surmonte? Voudra-t-on

1) Nous nous bornons à renvoyer ici à notre *Recueil des inscriptions du Pont*, note au n° 30.

aussi considérer l'aigle, qui l'accompagne, comme un oiseau apprivoisé avec lequel le défunt se distrayait durant sa vie? La corbeille doit avoir ici une autre signification. Nous serions plutôt tentés d'y reconnaître la ciste mystique si souvent reproduite par l'art antique, et qui était un élément essentiel des cérémonies secrètes dans plusieurs cultes orientaux[1]. Mais nous n'entreprendrons pas d'élucider cette question accessoire. Poursuivons



Fig. 14.



Fig. 15.

l'examen des bas-reliefs funéraires où apparaît l'aigle symbolique.

II. Nord de la Syrie. — Dans la Syrie du nord on a découvert des stèles funéraires où l'aigle occupe une place moins prédominante que dans les précédents, mais néanmoins très caractéristique : il est placé dans le fronton de la stèle parfois au-dessus des bustes des défunts. Nous en reproduirons une que nous avons dessinée près du village de Smâlik, à une heure environ à l'ouest des ruines de Cyrrhus (fig. 14).

Plaque de calcaire [H. 0m,94 ; L. 0m,62 ; Ép. 0m,27] brisée à la partie inférieure. Au centre, buste d'une femme et d'un homme. Au-dessus, aigle dans un fronton. Plus bas, sur la moulure, l'inscription : T. Αἰ[λι(ος)] Μαρν[ᾶς ?] | Μάρα μνήμ]ης χάριν. Plus bas partie supérieure de deux bustes mutilés.

1) Cf. Lenormant dans Saglio, *Dictionn. antiqu.*, s. v. « Cista mystica », t. I, p. 1205, ss.

Des monuments funéraires semblables ont été signalés à Aïntab et ailleurs[1].

Plus intéressante est une pierre tumulaire que M. Victor Chapot a trouvée à Alep[2] et qu'il décrit comme suit (fig. 15) :

Pierre grossière [$0^m,35$ sur $0^m,46$] décorée d'un bas-relief : Aigle accosté de deux bras humains, les bras sont levés, les mains ouvertes, les doigts écartés, la paume en avant. Au-dessous l'inscription : Εὐθύμι, Μάρ[ει][3], οὐδεὶς ἀ[θ]άνατος.

Les mains élevées qui figurent sur cette stèle font le geste de la prière : ce sont celles du fidèle qui invoque la protection divine. Ce symbole est assez fréquemment figuré sur les tombeaux[4], et la supplication, notons-le, s'adresse particulièrement au Soleil[5].

A Kâfûrâ, dans le Djebel Halakah, à l'ouest d'Alep, M. Prentice a décrit en 1899 un tombeau rupestre d'un vétéran de la *legio VIII Augusta*, qui paraît avoir vécu au commencement du IIIe siècle. *Above the vestibule*, dit l'auteur[6], *carved in relief on the living rock, there is a figure reclining on a couch and above the figure an eagle with wings outspread : these sculptures are executed in a sort of niche hewn in the rock.*

Je serais tenté de rapprocher de ce monument un autre tombeau rupestre, découvert par M. Pognon à Kara Keu-

1) Puchstein, *Reise in Nord Syrien*, p. 399 (Aïntab) : Aigle éployé dans un fronton au-dessous : Ζὰ ἀγαθὴ ἄλυπε χέρε καὶ Ὀλυ(μ)πιὰς ἄλυπε χαῖρε. — M. Clermont-Ganneau (*Archaeological Researches in Palestine*, 1896, I, p. 355) a publié un dessin d'un tombeau monumental trouvé près de Lydda et dont le fronton est occupé par un aigle éployé. Ce type se rapproche de celui usité en Arabie chez les Nabatéens, cf. *infra*, p. 131.

2) *Bull. corr. hell.*, t. XXXVI, 1902, p. 175, n° 18.

3) Μάρει paraît être le syriaque *Mâri*, « mon seigneur », cf. *supra* à Balkis (p. 125) le mot sémitique ἀμμά employé pour μήτηρ.

4) Cf. Wilhelm, *Jahresh. Inst. Wien*, IV (1901), Beibl., p. 16, n. 12 : Deissman, *Licht von Osten*, p. 308. — On trouve un autre exemple à Antioche : Förster, *Jahrb. Arch. Inst.*, XIII (1898), p. 190, n. 12. Cf. aussi *CIL*, III, 6592 ; *Rev. Instr. publ. en Belgique*, XLI (1898), p. 11 ; Hicks, *Journ. of Hell. stud.*, XII, p. 229 ; Kalinka, *Jahresh. Inst. Wien*, I (1898), Beibl., p. 107.

5) Cf. *Bull. corr. hell.*, 1882, p. 500 [Délos] : Θεογένης ... αἴρει τὰς χεῖρας τῷ Ἡλίῳ. Cf. Wilhelm, *l. c.* et notre *Recueil des inscr. du Pont*, nos 9 et 257.

6) Prentice, *American Expedition to Syria*, III, *Greek Inscriptions*, 1908, p. 127, n. 111. Nous devons aussi l'indication de ce monument au Père Jalabert.

pru dans la région d'Édesse[1]. Les inscriptions syriaques donnent les noms des personnages qui y étaient inhumés : Addaï fils d'Azlazou et son épouse. On voit au-dessus des images de ces défunts, à demi couchés sur un lit, « la figure d'une divinité ailée » selon M. Pognon. Mais en consultant l'excellente phototypie de son ouvrage, je crois plutôt reconnaître dans cette figure mutilée un aigle, qui peut-être portait quelque attribut.

Les tessères funéraires, trouvées en grand nombre à Palmyre, paraissent avoir été distribuées le jour de l'inhumation aux parents et amis du mort. Sur l'une d'elles, qui date du IIe siècle, le défunt, en grand costume, est étendu, accoudé sur sa couche, et au dessus de lui un aigle tient une palme dans ses serres[2]. C'est le même motif que dans la tombe de Kâtûrâ.

Nous ne signalerons ici que pour mémoire l'aigle éployé qui occupe souvent le sommet de la porte des sépultures rupestres de Medaïn Saleh en Arabie[3] et qui se retrouve au moins une fois à Pétra[4], car il est douteux qu'il eût chez les Sémites du sud la même signification que chez leurs congénères septentrionaux[5]. L'Arabie avait une religion assez différente de celle de la Syrie, et de plus, ici les monuments funéraires

1) Pognon, *Inscriptions sémitiques*, 1907, p. 182 et pl. IX.

2) Vogüé, *Inscriptions sémitiques*, p. 78, nº 127 ; Dussaud (*Notes* p. 65) a bien expliqué la signification de l'oiseau. — Sur une autre tessère (Vogüé, p. 82, n. 135) on lit l'inscription « Soleil, notre seigneur suprême », sous un aigle, de face, les ailes éployées.

3) Cf. Jaussen et Savignac, *Mission en Arabie*, I, Paris, 1909, p. 325 ss., 345 ss., 369 ss.

4) Brünnow et von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, I, Strasbourg, 1904, p. 170. Comparer le tombeau de Lydda cité plus haut, p. 130 n. 1. — L'aigle éployé apparaît aussi exceptionnellement sur les tombeaux de la période romaine en Asie-Mineure ; cf. par exemple Keil et von Premerstein, *Reise in Lydien*, 1908, p. 87, nº 188.

5) Les Pères Jaussen et Savignac, qui ont dit (pp. 400 ss.) du symbole de l'aigle chez les Arabes à peu près tout ce qu'on en peut savoir, font remarquer avec raison qu'il est beaucoup plus fréquent dans le sud de la Nabatène qu'à Pétra, ce qui rend difficile de croire qu'il ait été importé de Syrie. Voyez cependant sur ce point Dussaud, *Journal des Savants*, 1910, p. 472.

au type de l'aigle que nous avons recueillis se concentrent presque tous, fait remarquable, dans la région du Nord,[1] c'est-à-dire fort loin de la Nabatène.

Mais pour être complets nous devrions rechercher si les Syriens n'ont pas transporté leur aigle funéraire en Occident. On sait quelle action profonde les marchands, les soldats, les esclaves de cette race ont exercée sur les usages et les croyances des provinces latines avant même que la dynastie sacerdotale d'Émèse n'eût conquis le pouvoir suprême au IIIe siècle[2]. De fait, l'aigle éployé apparaît souvent sur les tombeaux de l'époque impériale à Rome[3] et quelques-uns semblent bien inspirés par des modèles orientaux. Je n'en citerai qu'un exemple, le cippe d'une esclave d'un Volusius, laquelle porte le nom caractéristique d'*Antiochis*. Sous l'épitaphe (*Antiochidi Hicetes L. Volusii Saturnini*) un aigle est perché sur une grande couronne de chêne nouée par deux ténies[4]. C'est un motif de décoration identique à celui dont nous avons constaté l'emploi constant à Hiérapolis. Mais il faudrait une analyse détaillée pour distinguer ici les influences orientales de la tradition latine, car l'aigle, enseigne des légions, est devenu de bonne heure un emblème de la puissance romaine[5]. Avant de rechercher quelle fut la part

1) On ne peut invoquer contre cette observation le tombeau de Burj-el-Qâé près de Homs, où l'on voit (*Bull. corr. hell.*, 1897, p. 72, n. 15) « un cavalier armé d'un bouclier rond et de la lance, un oiseau, peut être un aigle, semble perché sur son épaule. »

2) Cf. mes *Religions orientales*, 2e éd., 1909, p. 156 ss.

3) Cf. Altmann, *Die Römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin, 1905. Index, p. 301, s. v. « Adler ». Souvent (nos 2, 25, 111, 152) l'aigle éployé supporte le cartouche avec l'inscription. Le nom du mort semble ici remplacer sa personne. Cf. *CIL*, VI, 15396, 16481, etc.

4) Altmann, p. 52, no 5, fig. 42.

5) Cf. Altmann, p. 264. — M. Haussoullier veut bien me signaler une inscrip- trouvée à Rome (*Notizie degli Scavi*, III, 1906, p. 335, cf. p. 474), d'où il paraît résulter que l'aigle indiquait que le tombeau était vide : on y lit sous un aigle sculpté en haut relief, les ailes éployées :

Αἰετὸν ἴσχει τὸ μνῆμα· κενὸν δηλοῖ τόδε κεῖσθαι·
κεῖμαι δὲ ἐν γαίῃ Θυρσηνίδι...

Il est à peine besoin de faire observer que l'aigle funéraire des Syriens ne

de la Syrie dans le développement de cette riche ornementation qui distingue les sépultures de l'époque impériale, il importe de déterminer d'abord exactement quels étaient les caractères de cette forme d'art dans son pays d'origine, et à quelles préoccupations religieuses elle obéissait.

Un important tombeau rupestre, découvert en 1899 à



Fig. 16.

Frikyâ, au centre du Djebel Rihâ, non loin d'Apamée, nous aidera à résoudre le problème spécial qui nous intéresse (fig. 16)[1]. On y trouve en effet développé et complété le symbolisme dont les monuments précédents ne nous donnaient pour ainsi dire qu'une image en raccourci. Au-dessus de l'orifice du sépulcre, au milieu du cintre et taillé dans le roc qui surmonte l'entrée, est sculpté un buste — évidemment celui du défunt — dans une couronne de feuillage. Immédiatement au-dessous, vole un aigle, dont la tête, qui faisait saillie à l'extérieur, est brisée, mais dont le corps

saurait avoir la même signification. S'il l'avait eue, il en résulterait que tous les tombeaux d'Hiérapolis sans exception étaient des cénotaphes, conclusion absurde.

1) D'après Butler, *American expedition to Syria*, II (Architecture), 1904, p. 278 ss.

est resté accroché à la voûte du caveau[1]. A gauche, une Victoire ailée tient à deux mains une couronne qu'elle tend vers le personnage du centre. A droite, une large figure ronde ne peut être qu'un masque du Soleil[2]. Si nous devions interpréter isolément cette singulière composition, nous dirions que le mort, couronné par la Victoire, est porté au ciel par un aigle sous la protection du Soleil. Nous pourrons confirmer cette explication, encore hypothétique, en recourant à des considérations d'un autre ordre.

*
* *

Le culte des Césars divinisés ne fait, on le sait, que continuer celui qui avait été rendu aux diadoques, et ses rites renouvellent ceux qui avaient été en usage dans l'Asie hellénistique. Nous pouvons donc espérer y trouver l'expression de croyances que, faute de documents, il ne nous est pas possible d'étudier dans leur pays d'origine. Le cérémonial officiel, réglé par un protocole traditionnel, perpétue souvent de très anciennes coutumes, et les funérailles solennelles des souverains réalisent dans leur plénitude les exigences d'une liturgie qui se contente, pour la foule des humains, de formules abrégées et de simples simulacres. L'immortalité, qui égale l'homme aux dieux, était d'abord en Orient l'apanage des rois, et elle fut étendue progressivement par une sorte de privilège posthume à leur entourage, puis à tous ceux qui avaient accompli les cérémonies prescrites pour y parvenir.

1) Disposition semblable à celle du temple de Si'a dans le Haurân où un aigle est sculpté sur le soffite de l'architrave les ailes éployées, la tête faisant saillie en avant de la façade sous le disque solaire; cf. Dussaud, *Notes*, p. 22, fig. 8, d'après Vogüé, *Syrie centrale*, I, p. 34, pl. 3.

2) Butler : *A large round face, like the face of the Sun, not a Medusa type, nor with the attributes of the Gorgon's head, but a bland smiling countenance.* A l'intérieur du tombeau on voit au fond, au-dessus du sarcophage, les bustes d'Hélios et de Séléné ; à gauche, Athéna, Hermès (le dieu psychopompe) et une figure féminine ; à droite, Dionysos (le dieu des mystères) et un personnage assis.

Or, nous savons qu'à Rome lorsqu'un empereur défunt avait été jugé digne de l'apothéose, on brûlait son corps ou son effigie sur un immense bûcher[1], s'étageant en pyramide, et du sommet on lâchait un aigle qui devait emporter vers le ciel l'âme du souverain : on le croyait, les auteurs nous l'affirment positivement[2].

Ce rite ne fut pas imaginé pour Auguste ni inauguré à Rome; il fut certainement emprunté aux monarchies asiatiques. A la vérité, nous ignorons le cérémonial usité au décès des rois Séleucides; mais une série d'indices concourent à prouver, comme on pouvait le supposer, que la tradition de la période impériale remonte à une époque extrêmement ancienne.

Diodore[3] décrit en détail le bûcher où Alexandre, en 323, fit consumer le cadavre d'Héphaistion divinisé : le second étage en était orné de torches ou candélabres hauts de quinze coudées, munis, en guise de poignées, de couronnes d'or ; près de leurs flammes des aigles, les ailes étendues, se penchaient vers le bas, et à leur base des serpents regardaient vers les aigles. Ce rapprochement de l'aigle et du serpent — nous en proposerons dans un moment une explication — se retrouve dans le roman d'Alexandre, dont l'original remonte à l'époque

1) Ce genre de crémation solennelle, qu'Alexandre employa pour Héphaistion (cf. *infra*), semble avoir été un moyen religieux de conférer l'immortalité, comme l'a montré Frazer (*Adonis, Attis, Osiris*, 2e éd., 1907, p. 146) à propos des légendes de Crésus et d'Hercule. Cf. Jamblique, *De mysteriis*, V, 12.

2) Hérodien, IV, 2, 11 : Ἀετὸς ἀφίεται σὺν τῷ πυρὶ ἀνελευσόμενος εἰς τὸν αἰθέρα, ὃς φέρειν ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν τὴν τοῦ βασιλέως ψυχὴν πιστεύεται ὑπὸ Ῥωμαίων. Dion Cassius rapporte le fait à propos des funérailles d'Auguste et de celles de Pertinax (LVI, 42, t. II, p. 553, 16 Boissevain) : Ἀετὸς δέ τις ἀφεθεὶς ἀνέπτατο ὡς καὶ δὴ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ [d'Auguste] εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναφέρων. (LXXIV, 5, t. III, p. 329, Boiss.) : Ἀετός τις ἐξ αὐτῆς ἀνέπτατο καὶ ὁ μὲν Περτίναξ οὕτως ἠθανατίσθη. — Un vautour emporta de même l'âme du sophiste Peregrinus, qui se brûla sur un bûcher; cf. Lucien, *Peregr.*, 39 : Ἐπειδὴ ἀνήφθη ἡ πυρὰ ... γὺψ ἀναπτόμενος ἐκ μέσης τῆς φλογὸς οἴχοιτο εἰς τὸν οὐρανόν, ἀνθρωπίνῃ μεγάλῃ τῇ φωνῇ λέγων· Ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον.

3) Diod., XVII, 115 : Λαμπάδες πεντεκαιδεκαπήχεις, κατὰ μὲν τὴν λαβὴν ἔχουσαι χρυσοῦς στεφάνους, κατὰ δὲ τὴν ἐκφλόγωσιν ἀετοὺς διαπεπετακότας τὰς πτέρυγας καὶ κάτω νεύοντας, παρὰ δὲ τὰς βάσεις δράκοντας ἀφορῶντας τοὺς ἀετούς.

hellénistique. Des prodiges y accompagnent les derniers instants du conquérant : « Un grand serpent de feu descendit des nuages du ciel dans la mer et avec lui un aigle, et l'image de Zeus à Babylone vacilla. Puis le serpent remonta au ciel et l'aigle le suivit, portant une étoile brillante, et quand l'étoile disparut au ciel, Alexandre avait trépassé. Les Perses alors voulurent l'enterrer dans leur pays et l'adorer comme Mithra (le Soleil)[1]. »

Enfin à Tarse, on allumait un bûcher lors de la fête de Sandan-Héraklès, héros devenu le dieu protecteur de la cité[2], et ce bûcher, où l'on reproduisait périodiquement la mort de ce fondateur mythique, était surmonté d'un aigle éployé, comme le montrent les monnaies frappées dans cette ville[3].

La croyance orientale, adoptée par les Romains, que l'aigle sacré emportait les princes défunts vers le monde des dieux, se traduisit sous l'Empire par une quantité de monuments figurés : Bas-reliefs, pierres gravées, médailles avec la légende *Consecratio*, attestent sa diffusion : on y voit parfois la figure entière du César divinisé, parfois seulement son buste, placés sur un aigle, les ailes largement ouvertes, qui les enlève à travers les airs[4]. Dans la foule des représentations

1) Pseudo-Callisth., III, 31 (qui est incomplet); Iulius Valerius III, 56. Cf. Ausfeld, *Der Griech. Alexanderroman*, herausg. von Kroll, 1907, p. 120, qui note les variantes des diverses versions

2) Dion Chrys., *Or*. XXXIII, 47 (p. 310, 25, v. Arnim) : Ὁ ἀρχηγὸς ὑμῶν Ἡρακλῆς παραγίνεται ἑορτῆς (ms. ἔτι οὐ αὐτό) πυρᾶς οὔσης, ἣν πάνυ καλὴν αὐτῷ ποιεῖτε.

3) Hill, *Catal. coins Br. Mus*., *Lycaonia*, *Cilicia*, p. 180 ss., pl. XXXIII, 2 ; XXXIV, 10 ; XXXVI, 9 (cf. page LXXXVI). Gardner, *Cat. coins Br. Mus., Seleucid kings*, pp. 72, 78, 89, 112, pl. XXI, 6 ; XXIV, 3, XXVIII, 8. Cf. Frazer, *op. cit*., p. 99 ; Roscher, *Lexikon. Mythol*., s. v. « Sandan », p. 323. — L' « Assomption de Moïse », un apocryphe juif composé dans les premières années de notre ère, semble avoir conservé aussi un souvenir de l'apothéose des rois orientaux (comme l'a noté Gruppe, *Griech. Mythol*., p. 1599, n. 5), lorsqu'elle dit à propos d'Israël (10, 8) : *Tunc felix eris, Israhel, et ascendes supra cervices et alas aquilae*... *et altabit te Deus et faciet te haerere caelo stellarum*. L'interprétation ordinaire, qui voit dans l'aigle l'empire romain (cf. Kautsch, *Apokryphen des A. Testam*., II, p. 327 note *n*), ne rend pas compte des particularités d'expression qui font clairement allusion à l'immortalité sidérale.

4) Beaucoup de ces monuments sont cités par Beurlier, *Culte impérial*,

qui pourraient illustrer cet usage, je me borne à choisir un camée du Cabinet des médailles[1], qui se rapproche singulièrement du bas-relief de Frîkya reproduit plus haut (fig. 17). Un empereur, tenant une corne d'abondance et le bâton augural, parcourt l'espace sur le dos d'un aigle, qui a une palme dans ses serres; à gauche, une Victoire vole vers lui en portant une couronne, qu'elle va lui poser sur la tête.



Fig. 17.

Nous n'avons pas, que je sache, conservé de monuments où un monarque oriental soit figuré dans la situation périlleuse que l'art impose aux Césars divinisés. Mais le type que les sculpteurs, médailleurs et graveurs romains ont si souvent reproduit, est certainement plus ancien qu'eux. Artémidore, qui écrivit sous les Antonins en Asie Mineure son traité d'interprétation des songes, y assure que se voir en rêve porté par un aigle est un présage de mort pour les rois, les riches

p. 66 ss. Cf. Saglio, *Dict. ant.*, s. v. « Apotheosis », et Altmann, *op. cit.*, p. 279 s. On pourrait aisément en augmenter le nombre, cf. p. ex. Poinsot, *Mém. Antiqu. de France*, LXII, 1903, p. 167, 180, et *Nouvelles Archives des Miss.*, 1906 (=*CIL*, VIII, 15513).

1) Reproduit d'après Millin, *Galer. mythol.*, pl. CLXXVII *bis*, n° 677, et p. 253. Cf. Babelon, *Camées Bibl. Nationale*, 1897, pl. XXIX, fig. 265, et p. 137 ss. Une pierre gravée analogue (Millin, pl. CLXXXI, n° 680, cf. p. 127) figure Hadrien tenant sur la main gauche une Victoire, qui s'apprête à le couronner.

et les grands, « car, ajoute-t-il, c'est *une vieille coutume* de peindre et de modeler les images de cette espèce de défunts portés par des aigles et de les honorer par des œuvres de ce genre[1] ». Ces personnages sont en effet « honorés », puisqu'ils sont ainsi assimilés à des dieux, et de fait, les cultes orientaux représentent parfois ceux-ci dans une position semblable. Un autel, trouvé à Rome et consacré à Sol-Malachbel, porte un buste du Soleil radié, de face, posé sur un aigle qui prend son vol[2]. M. Dussaud en a rapproché un bas-relief provenant de Baalbek où le *Iupiter Heliopolitanus* est emporté par deux aigles[3], et Zeus est souvent figuré de même à Alexandrie[4], où toutes les religions asiatiques se confondaient. Nous publions ici une intaille du même genre trouvée en Phénicie et dont l'émir Fouad Arslan, qui la possédait, nous a permis de prendre un empreinte (fig. 18). Sous une tête de Sérapis, coiffé du *calathos*, un aigle posé sur le sol ouvre largement les ailes. A gauche du



Fig. 18.

1) Artémid., *Oneirocr.*, I, 20 (p. 112, l. 11 ss. Hercher) : Ὀχεῖσθαι δὲ ἀετῷ βασιλεῦσι μὲν καὶ ἀνδράσι πλουσίοις καὶ μεγιστᾶσι ὄλεθρον μαντεύεται · ἔθος γάρ τι παλαιὸν τοὺς ἀποθανόντας τούς γε τοιούτους γράφειν τε καὶ πλάσσειν ἐπ' ἀετῶν ὀχουμένους καὶ διὰ τῶν τοιούτων δημιουργημάτων τιμᾶν. Comparer Ammien, XXXI, 1, 4 : Un aigle égorgé qu'on trouve gisant sur le sol est un présage qui annonce la mort de Valens et un désastre public.

2) *CIL*, VI, 710, reproduit dans Strong, *Roman Art*, p. 312, pl. XCVI. Cf. Dussaud, *Notes de mythol. syrienne*, p. 62. Comparer le masque de Jupiter (en réalité *Baal-Shammin*) sur un aigle éployé publié pl. I, fig. 1, cf. *infra* p. 149.

3) Dussaud, *Notes myth. syr.*, p. 20. Voyez aussi plus haut (p. 134, n. 1), le rapprochement des bas-reliefs du tombeau de Frikya et du temple de Si'a. — M. Dussaud (*Notes*, p. 63 n. 1) a bien expliqué, en le comparant à un bas-relief du Capitole, un bronze de la Bibliothèque Nationale (Babelon et Blanchet, *Catal. br. B. N.*, p. 11, n° 20) qui représente un buste de Saturne, porté par l'aigle avec le foudre et posé sur un croissant, comme figurant Kronos en tant que « dieu solaire à son déclin » ou pour mieux dire dieu solaire nocturne. Les astrologues « chaldéens » regardaient en effet Saturne comme la planète du soleil et voyaient en lui le soleil de la nuit. Cf. Bidez, *Revue de philologie*, XXIX (1905), p. 319; Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, II (1909), p. 105. M. Jastrow prépare un travail spécial sur c sujet.

4) Sittl, *Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus*, Leipzig, 1884, p. 37 ; Poole, *Cat. of Greek coins Br. Mus.*, *Alexandria*, pl. XIV, 743, etc.

dieu, qu'on identifiait avec le Soleil, est le croissant lunaire et à droite une étoile, sans doute Vénus[1].

Mais pour rechercher l'origine du type hiératique qui aboutit à celui de l'apothéose romaine, il faudrait remonter plus haut encore, jusqu'aux Babyloniens. Ceux-ci l'ont sans doute imaginé pour représenter le héros d'un des mythes les plus populaires de leur religion, Étana. Pour rappeler en deux mots cette légende, l'aigle ayant dévoré les petits du serpent, est saisi par celui-ci et sur le point de périr, mais Étana le délivre. L'aigle porte alors Étana jusqu'au ciel, où celui-ci s'empare, semble-t-il, des insignes royaux d'Anou,



Fig. 19.

du sceptre, du diadème, et de la couronne[2], mais il finit par être précipité sur la terre. Les intailles chaldéennes le montrent enlevé par l'oiseau jusqu'aux astres. Nous reproduisons la composition gravée sur un cylindre de jaspe vert, trouvé à Ourouk (fig. 19) : A droite Étana est assis sur le dos d'un aigle à tête de lion ; au-dessus de celui-ci, sont à droite le croissant lunaire, à gauche le disque solaire, et, dans le champ une petite figure de dieu assis (Shamash). A terre, un berger et deux chiens regardent le héros[3].

1) La vieille triade babylonienne Lune, Soleil, Vénus (Sin, Shamash, Ishtar) a pénétré de bonne heure jusque dans le monde grec. Cf. Kugler, *Im Bannkreis Babels*, 1910, p. 57 ss., 125 ss.

2) Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 161 ss. ; cf. Husing, *Archiv f. Religwiss.*, VI, 1903, p. 178 ss.

3) Le côté gauche du champ est occupé par une scène pastorale, un boulanger et un potier. — Ce beau cylindre faisait partie d'une collection formée à Paris, mais qui depuis a été vendue. Nous ignorons à qui il appartient actuel-

Si l'on se rappelle maintenant quels emblèmes ornaient le bûcher où fut brûlé Héphaistion, — couronne, aigle, serpent[1], — quels prodiges se passèrent suivant la légende à la mort d'Alexandre — serpent et aigle montant vers le ciel — ne semblera-t-il pas qu'il y ait là un souvenir confus de la fable chaldéenne? Ces événements, notons-le, se passent à Babylone, et l'ascension d'Étana, malgré la chute finale, fut sans doute regardée dans ce pays comme le prototype mythique du sort bienheureux réservé à ceux dont l'âme allait habiter avec les dieux célestes. En tous cas, il serait difficile de refuser aux anciens Chaldéens la priorité de l'invention du type artistique qui devait se perpétuer jusqu'aux Romains.

Pas plus dans les provinces latines que dans les pays sémitiques, l'aigle n'exerça en faveur des princes seuls la fonction qui lui était dévolue; l'apothéose ne se limitait pas aux *divi* qui l'avaient obtenue par un décret du sénat; le commun des mortels participait aux bienfaits du roi des oiseaux. On rappelle son intervention secourable tantôt par une représentation directe, tantôt par une allégorie mythologique. Ainsi, la fable de Ganymède, enlevé par l'aigle de Zeus, devint, malgré le caractère équivoque de ce conte érotique, un symbole de l'ascension de l'âme vers les astres, et ses épisodes apparaissent souvent sur les pierres tumulaires et les sarcophages[2].

lement. Il est reproduit dans un catalogue autographié auquel nous l'empruntons. — A peu près la même scène est gravée sur une intaille chaldéenne publiée par Heuzey-Sarzec, *Découvertes en Chaldée*, pl. 30 *bis*, n° 13 = Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, I, p. 699. Elle se retrouve encore sur deux autres cylindres dont l'un a été publié par Pinches et l'autre par le Père Scheil; cf. Scheil, *Recueil des travaux relatifs à l'archéol. égypt. et assyrienne*, t. XIX, p. 16 et pl. I, fig. 4.

1) La description de Diodore (*supra*, p. 135) suggère bien l'idée d'un *combat* entre l'aigle et le serpent. Sur les représentations de l'aigle dévorant un reptile, cf. mon article de la *Festschrift für Benndorf*, 1898, p. 202; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, I, n° 491, cf. 361; Altmann, *op. cit.*, n°s 8, 81, 181 et p. 139 — Le serpent qui entoure le globe céleste sur le bas-relief de l'apothéose d'Antonin et de Faustine, semble avoir un autre caractère (Amelung, *Sculpturen Vatic. Museums*, I, p. 883).

2) P. ex. sur la stèle de P. Annaeus Caenus à Grado, publiée par Maionica (*Jahreshefte Inst. Wien*, I, 1898, *Beiblatt*, p. 130, fig. 41; cf. Münsterberg,

L'échanson de l'Olympe est ici le successeur occidental d'Étana. D'autre part, le cippe d'un certain Q. Pomponius Eudémon et de sa femme Claudia Helpis montre le buste du mari porté par un aigle éployé, qui tient le foudre dans ses serres, et celui de son épouse soutenu par un paon, absolument comme s'il s'agissait d'un empereur et d'une impératrice[1].

Plus particulière est la composition qui décore un fragment de stèle provenant de Rome, conservé au musée national de Copenhague, et que nous pouvons reproduire ici (pl. I, fig. 2) grâce à l'obligeante libéralité de M. Blinkenberg[2]. Un jeune homme, drapé dans sa toge, est commodément assis sur un aigle qui prend son essor; à terre, un autel rappelle sans doute le culte dont le défunt sera désormais l'objet[3]; au-dessus de sa tête, une couronne orne le sommet de la plaque; enfin, détail significatif, à droite vole un enfant ailé tenant une torche élevée : c'est Phosphoros, l'étoile du matin, que l'art romain a représenté souvent sous cette forme devant le quadrige du Soleil[4]. Il guide ici le mort dans le ciel étoilé[5].

Ibid. VI, 1903, p. 77) : Ganymède enlevé par l'aigle, tandis qu'il cueille des fleurs, et caché jusqu'à mi-corps dans le calice de l'une d'elles. Cf. Wiltheim, *Luciliburgensia*, pl. 76, n° 314; Altmann, *op. cit.*, p. 277. — Autre type : Ganymède donnant à boire à l'aigle dans une coupe; à Rome : Altmann, *op. cit.*, p. 169, n° 217; de même à Cologne : Klinkenberg, *Bonner Jahrb.*, CVIII (1902), p. 118. Cf. aussi Schröder *Bonner Jahrb.*, *ibid.*, p. 69 s.; Gundermann, *Fundberichte aus Schwaben*, XII (1903), p. 73; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, I, n° 360, etc.

1) *CIL*, VI, 24613. Reproduit par Altmann (*op. cit.*, p. 278 ss., fig. 207 *a* et *b*), qui cite d'autres monuments analogues.

2) Ce fragment, acquis en 1884 par le musée de Copenhague, provient, m'écrit M. Blinkenberg, de la collection Jerichau. Il n'est pas mentionné par Matz-Duhn. — *Catal. du musée National de C.*, p. 186, n° 29, Inv. n° 2225.

3) Un autel allumé apparaît de même fréquemment sur les monnaies de consécration; cf. par ex. Cohen, II², p. 462, n° 405.

4) Cumont, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 225; cf. Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v. « Hesperos », col. 2447 s. — On le retrouve sur un médaillon de l'arc de Constantin; cf. Strong, *Roman sculpture*, p. 330 s. et pl. CIV.

5) Sur les médailles de consécration, sept étoiles (les planètes) entourent la tête de Faustine portée par l'aigle (Cohen, II², p. 427, n° 185; Daremberg et Saglio s. v. « Apotheosis » fig. 391). — Nous parlerons plus bas d'un bas-

Ainsi, pour résumer les résultats de ces recherches archéologiques, la comparaison des monuments d'Orient et d'Occident nous a fait remonter jusqu'à ce fonds commun d'idées religieuses, répandues dans tout l'empire, dont ils sont les uns et les autres l'expression sensible. D'un côté, les rites et les représentations de l'apothéose des Césars prouvent clairement que l'aigle sculpté sur les tombes de Syrie est le porteur d'âmes, dont le vol hardi doit élever celles-ci jusqu'au firmament. D'autre part, nous constatons que l'immortalité sidérale, à laquelle prétendaient les empereurs divinisés, ne leur appartenait pas exclusivement ; même en Italie, elle était accordée à d'autres morts dont l'âme, comme la leur, était emportée par l'aigle vers les espaces radieux du ciel. Elle se rattache à un ensemble de doctrines eschatologiques qui étaient enseignées avant le siècle d'Auguste dans les temples sémitiques et qui de là se sont propagées dans les pays latins[1]. Nous allons essayer de préciser ces croyances en nous attachant davantage aux détails des images dont nous avons établi la signification générale.

*
* *

L'aigle des tombes d'Hiérapolis tient dans ses serres (fig. 1-2) ou dans son bec (fig. 1) une couronne ; à Zeugma une couronne est posée au-dessus de l'aigle et de la ciste mystique (p. 127, n. 1) ; à Frîkyâ, une Victoire vient couronner le buste du défunt porté par un aigle (fig. 16). Nous avons signalé des motifs analogues dans les représentations de l'apothéose impériale[2]. On peut enfin rapprocher des sculptures syriennes que nous venons de citer, les fresques d'un

relief mithriaque où un Hermès psychopompe est substitué à Phosphoros, cf. p. 160.

1) Cf. Mes *Religions orientales*, 2e éd., 1909 p. 360 ss.

2) *Supra*, p. 137. Cf. Cohen, II², p. 426, nos 171 ss. : Légende : *Consecratio*. Victoire volant à droite, enlevant Faustine et tenant une torche.

splendide tombeau de Palmyre, que nous reproduisons ici (fig. 20) d'après une photographie qu'a bien voulu nous communiquer M. Moritz Sobernheim[1]. Sur les trumeaux qui séparent les caveaux, des Victoires ailées, debout sur des



Fig. 20.

sphères célestes, soutiennent de leurs deux mains élevées les bustes des défunts peints dans des médaillons, qui remplacent des couronnes[2].

1) Ce tombeau est décrit dans l'*Izvestija* de l'institut russe de Constantinople, VIII, 3, 1903. Cf. Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 12 ss.

2) On trouve des Victoires tout à fait semblables, supportant les bustes des empereurs dans des couronnes, sur les diptyques consulaires du ve siècle. Cf. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln* (Abhandl. phil. hist. Classe Akad. Wiss. München XV), 1881, p. 47 ss., p. 54.

Le symbolisme qui inspire ces compositions est transparent. Les religions orientales se représentaient volontiers la vie comme un combat, dont le juste sort victorieux[1]; l'immortalité est un triomphe obtenu sur les puissances du mal, qui sont les auteurs à la fois de la mort et du péché. Le Nouveau Testament et les écrivains ecclésiastiques parlent fréquemment, on le sait, de la « couronne de vie », de la « couronne de gloire, » de la « couronne de justice » réservées aux élus[2]. Mais à ce qui est ici, ce semble, une simple métaphore, les mythes eschatologiques du paganisme donnaient une forme concrète et presque dramatique. Plutarque, dans un exposé de la destinée des âmes dont nous reparlerons tantôt, assure que celles qui, sortant de notre atmosphère, ont réussi à s'élever jusqu'à la zône de la Lune, « y circulent comme les vainqueurs, ceintes de couronnes, dites *des ailes de la constance*[3] parce qu'elles ont durant la vie réfréné et gouverné par la raison ce qu'il y a en nous d'irrationnel et de passionnel »[4]. Et les manichéens pensaient qu'à la mort d'un vrai croyant les esprits du bien, le soustrayant aux entreprises du démon, le revêtaient d'une robe, lui plaçaient sur la tête un diadème et une couronne lumineuse et le faisaient monter avec eux jusqu'à la sphère de la lune[5]. Cette doctrine, que nous voyons ainsi apparaître à la fois dans l'eschatologie sidérale de Démétrius de Tarse, source

1) Cf. mes *Religions orientales*, préf. p. xv.

2) Στέφανος τῆς ζωῆς, Apoc. 2, 10; Jac. 1, 12; ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, II Tim. 4, 8; τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον, I Petr. 5, 4, etc. Cf. en général Kraus, *Realencycl. der christl. Altertümer*, s. v. « Corona », I, p. 333. — L'aigle joint à la couronne se trouve sur des sarcophages chrétiens comme sur les tombeaux païens, et Rossi a déjà voulu leur attribuer une signification symbolique; cf. Cabrol, *Diction. arch. chrét.*, s. v. « Aigle », I, p. 1037.

3) La signification de ce nom est obscure.

4) Plut., *De facie in orbe lunae*, c. 28 (p. 943 D): Αἱ (ψυχαὶ) ἐκεῖ γενόμεναι πρῶτον μέν, ὥσπερ οἱ νικηφόροι, περίιασιν ἀναδούμεναι στεφάνοις π τ ε ρ ῶ ν ε ὐ σ τ α θ ε ί α ς λεγομένοις, ὅτι τῆς ψυχῆς τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικὸν εὐήνιον ἐπιεικῶς τῷ λόγῳ καὶ κεκοσμημένον ἐν τῷ βίῳ παρέσχοντο.

5) Flügel, *Mani*, Leipzig, 1862, p. 100 et les notes.

de Plutarque [1], et dans le système de Mâni à Babylone, a très probablement fait partie aussi de l'enseignement des temples syriens.

Voici un premier point éclairci : la couronne sculptée sur les tombes syriennes est celle que ceignaient les âmes victorieuses parvenues jusqu'aux astres. Mais pourquoi est-elle tenue par un aigle ? Comment cet oiseau a-t-il été choisi en guise de génie psychopompe pour décerner les insignes du triomphe ?

Les Romains voyaient naturellement, dans l'aigle qui portait au ciel leurs empereurs, l'animal sacré de Jupiter ; c'est pourquoi ils lui substituèrent pour les impératrices le paon qui appartient à Junon. Lucain et Stace font allusion à cette croyance lorsqu'ils se demandent, l'un si Néron, l'autre si Domitien iront prendre là-haut la place et le sceptre du souverain des dieux [2]. Le roi des oiseaux, qui est aussi l'oiseau du roi de l'Olympe, paraissait tout désigné pour garder l'âme des maîtres du monde, d'autant plus qu'il était en même temps l'emblème tutélaire, ou, si l'on préfère, le fétiche des armées romaines. En Syrie aussi, les Grecs faisaient de l'aigle le compagnon et le messager des Zeus locaux [3], et les Séleucides lui vouèrent une vénération spéciale. L'aigle tenant le foudre ou d'autres attributs est presque aussi fréquent sur leurs monnaies que les images du Zeus Nicéphore lui-même [4]. D'ailleurs il passait pour l'ancêtre mythique de plusieurs dynasties [5]. Il se pourrait donc que les princes d'Antioche eussent déjà considéré l'aigle comme le protecteur de leur

1) Cf. ma *Théologie solaire*, p. 475 [29].

2) Lucain, *Phars.* I, 47 ; Stace, *Theb.* I, 28 ; nous reparlerons de ces passages, p. 156.

3) P. ex. du Zeus Kasios ; cf. Malalas. p. 199 s., p. 202 (Bonn) : légendes de la fondation d'Antioche et de Séleucie par Séleucus Nicator.

4) Babelon, *Monnaies de la Bibl. Nat., Les rois de Syrie*, 1890, p. CXXVI ss. et *passim* ; cf. p. 233 ; Gardner, *Greek coins in the Br. Mus. The Seleucid kings*, p. 115.

5) Salomon Reinach, *Aetos Prometheus* dans *Cultes, mythes et religions*, t. III, p. 78 s. Oder dans Pauly-Wissowa, s. v. « Adler », p. 374.

race, même dans l'autre monde. Mais ceci n'expliquerait pas pourquoi les fidèles de la déesse d'Hiérapolis et en général les populations de la Syrie du Nord l'avaient adopté comme emblème funéraire. Il est manifeste que ses fonctions eschatologiques, qui s'étendent non seulement aux membres des maisons royales mais au peuple, ne doivent pas dériver de la mythologie hellénique mais de la religion indigène. L'emploi de l'aigle, comme symbole sépulcral d'immortalité, est probablement fort ancien en Syrie. L'*immotus Oriens* aurait-il innové en une matière où les rites et les usages sont plus qu'en toute autre tenaces ?

Peut-être primitivement l'aigle était-il l'âme même du mort. On sait combien a été répandue chez tous les peuples du bassin oriental de la Méditerranée l'idée que l'essence ou l'être qui animait l'homme, s'échappait du cadavre sous la forme d'un oiseau, surtout d'un oiseau de proie, car l'âme pour ne pas périr, doit se nourrir de sang, principe de vie[1]. On comprendrait ainsi qu'à Balkis l'aigle éployé ait été *substitué* aux bustes des défunts (p. 128) : il en est l'équivalent, si c'est sous cette forme que les morts mènent une existence nouvelle. Dans certains mystères orientaux on trouve un grade de l'aigle (ἀετός)[2] : un déguisement y donnait aux initiés l'apparence de celui-ci, sans doute pour rappeler l'immortalité qui leur était réservée. Mais c'étaient là des survivances religieuses. A l'époque romaine, depuis longtemps on concevait l'âme sous une forme moins matérielle, et les

1) Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Leipsig, 1902.

2) Dans les mystères de Mithra, — c'est-à-dire du Soleil — en Orient (Porph. *De Abstin.*, IV, 16). L'explication donnée par les théologiens de ces noms d'animaux imposés aux mystes (lions, corbeaux, aigles, éperviers) c'est que τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγοντες. Cf. les inscriptions reproduites *Mon. myst. Mithra*, II, p. 172, n° 549 (l'interprétation proposée par Rohde, dont j'ai douté, a été rendue très probable par la découverte à Isbarta d'un bas-relief mithriaque). — Dans sa *Mithrasliturgie* (2e éd., p. 2, cf. p. 54), Dieterich a lu au début : ὅπως αἰετὸς (ms. αετης) οὐρανὸν βαίνω, « ich, ein Adler, den Himmel beschreite », mais la correction est douteuse.

textes disent qu'elle est emportée par ce rapace, non pas qu'elle se métamorphose en lui.

Peut-être aussi le souvenir d'un mythe analogue à celui d'Étana, que nous rappelions plus haut, est-il ici intervenu. Les gens pieux auraient obtenu la même faveur que le héros de la fable, le premier des mortels qui eût pénétré dans les demeures des dieux célestes. Mais on n'a aucune preuve qu'en Syrie cette légende ait été très accréditée, et certainement les idées sur la vie future que prônait sous l'Empire le clergé des temples sémitiques, n'avaient pas pour source une simple exégèse mythologique ou de vieilles croyances populaires. Elles faisaient partie d'un système théologique savamment construit. La persistance d'un article de foi a souvent des motifs très différents de ceux qui l'ont inspiré dans le principe.

L'aigle était en Syrie l'oiseau du Soleil. Pourquoi lui avait-il été consacré ? Il est difficile de le savoir. Les Orientaux, à l'exemple des Égyptiens, représentaient souvent le soleil sous la forme d'un disque ailé, et sans doute se le figuraient-ils alors comme un oiseau gigantesque volant à travers l'espace. Le plus robuste des habitants de l'air, celui qui plane au-dessus des nuées, a pu être aisément rapproché du plus grand des corps célestes[1]. Peut-être aussi la fable, partout répétée dans l'antiquité, que, seul de tous les animaux, l'aigle peut fixer son regard sur le soleil et qu'il éprouve la légitimité de ses petits en les exposant à ses rayons[2], a-t-elle suffi à

1) Dussaud (*Notes*, p. 15 ss.) a montré que l'aigle est parfois substitué au disque solaire. Plusieurs fables orientales parlent d'un oiseau qui précède le soleil dans sa course diurne — et qui à l'origine était sans doute identique avec lui. Ainsi dans l'Apocalypse de Baruch, le soleil est sur un char, mais devant lui vole un oiseau qui déployant ses ailes recueille ses rayons flamboyants (πυριμόρφους) (*Apoc. Bar.*, éd. Robinson, p. 88, et les notes, p. LXV sqq. ; cf. Kautsch, *Apokryphen des A. T.*, II, p. 446). Dans les Cyranides [ou Koiranides], Héliodromos (le nom ne se trouve que dans les cultes orientaux) est un oiseau de l'Inde, qui suit le cours du soleil de l'Orient à l'Occident et qui ne vit qu'un an (Mély et Ruelle, *Les lapidaires grecs*, II, p. 89).

2) Les textes sont réunis par Keller, *Tiere des Altertums*, p. 253 ; Thomson, *Greek birds*, p. 6 ; Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Adler ». — Augustin, *De*

faire établir un rapport d'affinité ou même de filiation[1] entre lui et l'astre resplendissant. Il se pourrait encore que l'aigle, « porteur de feu » (πυρφόρος), ne fût pas seulement celui qui tient le foudre et qui fond du haut des nuées avec la rapidité de l'éclair, mais qu'on l'ait regardé aussi comme le bienfaiteur qui avait dérobé une étincelle au soleil pour l'apporter aux hommes et allumer leurs foyers terrestres[2].

Quoiqu'il en soit de ces hypothèses, un fait est certain : c'est que dans certains cultes sémitiques l'aigle fut regardé comme le serviteur du Soleil. Lorsque sous les Séleucides les Baals, dieux solaires, furent assimilés au Zeus hellénique, l'aigle leur appartint à un double titre[3]. M. Dussaud a réuni des preuves convaincantes pour établir que dans le symbolisme religieux de la Syrie l'aigle représente le soleil, et il serait aisé d'en accroître le nombre[4]. Je mentionnerai seulement un bronze

morib. manichaeorum, II, 8 (p. 1351 Migne) dit encore : *Sol aquilarum oculos vegetat, nostros sauciat.* — Pour comprendre l'importance religieuse de cette tradition, il faut se rappeler que dans le culte sidéral, l'œil est l'organe admirable qui met les habitants de la terre en rapport avec les dieux ; cf. mon *Mysticisme astral* (Comptes rendus Acad. de Belgique 1909, p. 263). Le pseudo-Denys l'Aréopagite — un auteur syrien — donne de cette faculté supposée de l'aigle, symbole des anges, une interprétation mystique : Τὸ πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας ἐν ταῖς τῶν ὀπτικῶν δυνάμεων ἀνατάσεσιν ἀκλινὲς θεωρητικόν (*De Cael. hierarch.*, XV, 8, *P. G.* III, p. 388, cf. p. 362).

1) Salomon Reinach, *Aetos-Prometheus* dans *Cultes, mythes et Religions*, III, p. 80 ss.

2) Salomon Reinach (*l. c.*, p. 83) a réuni à ce propos diverses traditions qui font voler le feu au soleil par quelque oiseau. Cf. Usener, *Keraunos*, p. 25.

3) Dussaud, *Notes de myth. Syr.*, p. 15 ss. L'aigle figure sur les monuments des « Jupiters » syriens : Dolichénus, Héliopolitanus, Élagabal, Malachbel. Nous n'énumérerons pas ici cette série de représentations. Mais il est intéressant de noter que l'aigle tenant une couronne n'apparaît pas seulement sur les tombeaux d'Hiérapolis mais aussi sur les monnaies de la cité à l'époque impériale (Caracalla, Diaduménien). Il est parfois accompagné d'un lion et d'une étoile. C'est le lion d'Atargatis avec l'aigle d'Hadad (cf. Warwick Wroth, *Catal. of Greek coins, Galatia and Syria*, p. 143 ss. et pl. XVII). Mais il ne faudrait pas vouloir trop préciser la signification religieuse de ce type monétaire qui a été emprunté par Hiérapolis à Antioche, où le même aigle rappelle la légende de la fondation de la ville (*supra*, p. 145, n. 3).

4) Au sommet d'une plaque de bronze de Jupiter Dolichenus, à l'endroit où





1. — BRONZE DU MUSÉE DE BRUXELLES.
2. — STÈLE DU MUSÉE DE COPENHAGUE.

qui a été trouvé précisément dans la même région que nos monuments funéraires, à Nizib entre Aïntab et Balkis[1] : c'est un aigle, les ailes ouvertes, dont le socle porte l'inscription significative ΗΛΙΟΣ.

Un sculpteur d'une époque inconnue a donné à cette idée une expression vraiment artistique. Sur un disque de bronze du musée de Bruxelles (pl. I, fig. 1), on voit un aigle qui saisit dans ses serres et dans son bec crochu le corps d'un serpent qui se mord la queue — un symbole connu de l'éternité. Sur les ailes puissantes du roi des airs, repose un masque de Zeus couronné de lierre. Sa longue chevelure flottante, sa barbe que semble agiter en l'élargissant un souffle rapide se confondent presque avec les longues plumes de l'oiseau qui forment autour de son visage divin comme une irradiation lumineuse[2].

Or des théories chaldéennes, qui se répandirent en Syrie au plus tard à l'époque des Séleucides[3], enseignaient que les âmes, descendues du Soleil, devaient y remonter après la mort. Elles étaient, suivant ce système, des essences ignées que l'astre incandescent, par une suite d'émissions

l'on attendrait le buste d'Hélios, répondant à Séléné, qui occupe l'autre face, on voit un aigle (Münsterberg, *Jahresh. Inst. Wien*, XI, 1908, p. 229, fig. 99 et pl. VII). Sur certains monuments mithriaques, notamment sur un bas-relief trouvé à Sidon (De Ridder, *Cat. coll. de Clercq*, t. IV, *Les marbres*, pl. XIX) au corbeau, messager du soleil, est adjoint un aigle (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 194, n. 89). — Un aigle (= Soleil) est uni à un croissant sur un bronze d'Herculanum (*Rev. archéol.*, 1900, II, p. 235).

1) Dussaud, *l. c.*, p. 23, fig. 9 ; *cf. CIL*, VI, 708 : *Aquilam soli Alagabalo Iulius Balbillus*.

2) J'ai publié ce bronze *Festschrift für Otto Benndorf*, 1898 p. 291 ss. L'aigle tient bien le corps du reptile dans son bec comme je m'en suis assuré en examinant de nouveau le bronze. — Comparer avec cette représentation la description de l'Apocalypse de Baruch citée plus haut (p. 147, n. 1) : L'oiseau du soleil recueille les rayons sur ses ailes. — Syméon de Thessalonique dit encore que dans l'ordination des évêques l'aigle « aux ailes lumineuses » symbolise la grâce (Migne, *P. G.*, CLV, col. 408).

3) J'ai exposé ces théories dans ma *Théologie solaire du paganisme* (Mém. Acad. Inscr., t. XII), 1909, p. 464 ss.

et d'absorptions envoyait à la naissance dans les corps qu'il appelait à la vie et ramenait après le décès dans son sein. Certains théologiens enseignaient que ces âmes ou du moins leur partie raisonnable, se résolvaient dans le foyer divin qui était la source de toute intelligence[1]. Suivant d'autres le soleil n'était pour elles qu'une étape dans leur ascension vers la sphère des étoiles fixes ou même vers l'au delà. Le paradis des bienheureux s'est déplacé avec le siège de la divinité, que les uns situaient dans l'astre qui est la cause de la chaleur et de la vie dans l'univers, tandis que les autres le transportaient au delà du cercle extrême du monde. Mais malgré ces variations secondaires de doctrine[2], le pouvoir exercé par le soleil sur la destinée des âmes était sous l'Empire un dogme généralement accepté.

Donnons à ces idées une forme mythologique : l'aigle, consacré au Soleil, sera le messager qui lui rapportera les âmes libérées des corps qui les tenaient captives ici-bas. Par l'intermédiaire de cet oiseau de haut vol, le ciel communiquera avec la terre. De toutes les âmes, celles des monarques sont les plus certaines de remonter vers l'astre-roi auquel elles sont unies par une relation mystique[3], et l'aigle est d'autant plus désigné pour les y porter qu'il est l'animal sacré de

1) Le plus ancien exposé de cette doctrine se trouve dans Plutarque (*De facie in orbe lunae*, p. 26 ss.), qui l'emprunte sans doute à Posidonius d'Apamée par l'intermédiaire d'un certain Démétrius de Tarse ; cf. *Théologie solaire*, p. 464, 465 ss. — Voyez p. ex. Dracontius, *Romulea*, 538 (p. 194 ; Vollmer) : *Sol persice Mithra, accipe, Sol radians, animas, Tu corpora, Luna*, et 503 : *(Sol) Ipse pias animas mittis et claudis in aevum Orbe tuo*.

2) L'empereur défunt est officiellement *sideribus receptus* (Beurlier, *Culte impérial*, p. 69), expression vague qui autorise toutes les interprétations. Les passages de Lucain et de Stace cités plus bas (p. 156) montrent qu'on ne savait trop où il allait se loger dans le ciel. Était-ce avec le Soleil, au milieu des étoiles ou au-dessus de celle-ci avec Jupiter ? On hésitait.

3) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 289 ss. — L'idée que les Pharaons allaient après leur mort se perdre dans le Soleil était déjà répandue dans l'ancienne Égypte. On trouve un passage caractéristique dans un conte traduit par Maspero (*Contes populaires de l'Égypte*, 3e éd., p. 61) : « Le dieu entra en son double horizon, le roi s'élança au ciel prenant la forme du disque solaire et les membres du dieu (roi) s'absorbèrent en celui qui les avait créés. — Nous avons vu

plusieurs familles souveraines[1]. Mais tous les mortels qui l'ont mérité par leur piété, ont l'espoir d'obtenir la même apothéose. Une représentation caractéristique qui orne les soffites de plusieurs grands temples de Syrie, notamment de celui de Baalbek, par excellence la ville du Soleil (*Heliopolis*), prouve l'importance qu'on y attachait à ces croyances eschatologiques. L'aigle éployé, parfois accompagné de Phosphoros et d'Hespéros, étoiles du matin et du soir, tient dans ses serres le caducée de Mercure, qui rappelle son rôle de psychopompe[2].

* * *

L'aigle funéraire est donc l'oiseau du soleil chargé de porter les âmes, et particulièrement les âmes royales, vers l'astre qui les a créées. S'il restait encore quelque doute sur cette interprétation, il serait dissipé par une étude comparative des monuments de l'apothéose impériale. Ce n'est pas seulement à l'aviation que peuvent recourir les princes défunts qui veulent s'élever vers la voûte étoilée; ils font usage aussi d'autres modes de locomotion[3]. A la vérité, on ne croyait plus, comme chez les anciens Égyptiens[4], que le firmament fût assez proche des montagnes terrestres pour

plus haut (p. 136) que, suivant la légende, après que l'aigle eut emporté au ciel l'âme d'Alexandre, les Perses voulurent l'adorer comme dieu solaire (Mithra).

1) Cf. *supra*, p. 145 n. 5.

2) Perdrizet, *Revue ét. anciennes*, 1901, p. 262 ss. ; Dussaud, *Notes*, p. 11 ss. Comparer les tessères palmyréniennes, citées p. 131. — Dans le mythe déjà cité de Plutarque, celui-ci fait observer que Ἑρμῆς Οὐράνιος σύνοικός ἐστι τῆς Φερσεφόνης, c'est-à-dire de la lune qui sépare de l'âme le Νοῦς, qui monte vers le Soleil (*De facie in orbe Lunae*, 28, p. 943 B). — Le symbolisme antique n'a pas disparu sans retour. Le sceau de l'Académie de Berlin représente l'aigle de Brandebourg s'envolant vers la constellation du même nom avec la devise *Cognata ad sidera tendit*, et Leibniz, qui imagina cette composition, déclare qu'elle a un sens caché : L'aigle est l'emblème de l'esprit humain qui, né du ciel, retourne à son lieu d'origine; cf. Diels, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 30 juin 1904, p. 990.

3) Cf. en général Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 183 s.

4) C'est une idée fréquemment exprimée dans les rituels égyptiens. Comparer, dans la Bible, l'échelle de Jacob.

qu'on pût y grimper à l'aide d'une échelle. Celle-ci ne subsiste dans le paganisme romain que comme symbole ou comme amulette[1]. Mais si l'on ne pouvait plus atteindre le ciel à pied, on s'y rendait encore à cheval ou en voiture. Le grand camée de Paris, dit de « l'apothéose d'Auguste », montre un prince de sa maison, Germanicus ou peut-être Marcellus[2] enlevé au ciel par un coursier ailé. Le même



Fig. 21.

Pégase — nous lui conservons ce nom traditionnel, bien qu'il n'ait sans doute rien de commun avec la monture de Bellérophon — se retrouve sur un fragment de bas-relief récemment découvert à Corstopitum (Corbridge ou Tyne)[3]. Il em-

1) L'échelle formée de métaux différents, emblème de l'ascension des âmes à travers les sphères des planètes dans les mystères de Mithra (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 118 ss.) On a retrouvé de petites échelles, comme amulettes, dans les tombeaux des bords du Rhin (*Ibid.*, II, p. 525; mon. 323 *bis*). On les connaît aussi en Égypte ; cf. Budge, *Egyptian magic*, 1901, p. 51. — De même l'idée égyptienne que les morts voguent dans la barque de Râ n'a pas passé dans les mystères d'Isis en Occident ; mais elle est s'est conservée dans le manichéisme : le soleil et la lune sont des navires qui se chargent d'âmes (Hegemonius, *Acta Archel.*, 8; cf. Flügel, *Mâni*, p. 233 ss.).

2) Germanicus selon M. Babelon, Marcellus selon Furtwängler. — Publié : Millin, *Gall. myth.*, CLXXXIX, n° 677 ; Baumeister, III, p. 1709, fig. 1794 ; Furtwängler, *Antike Gemmen*, pl. 60, etc. ; cf. Babelon, *Camées de la Bibliothèque Nationale*, 1897, p. 122 et pl. XXVIII.

3) Haverfield, *Archaeol. Aeliana*, 1909, p. 7 ; cf. *Revue archéol.*, 1909, II, p. 468.

porte au galop un personnage vêtu du *paludamentum*, la tête ceinte d'une couronne radiée, et qui étend la main en signe de protection[1] tandis que les Dioscures, symboles connus des deux hémisphères célestes[2], se tenaient à droite et à gauche — le premier seul est conservé (fig. 21). Faut-il reconnaître dans ce cavalier un empereur s'élevant vers les astres, ou Sol entre les deux moitiés du ciel qu'il parcourt successivement? La comparaison avec la pierre gravée de la Bibliothèque Nationale rend la première hypothèse plus probable. Mais d'autre part Pégase, — qui avait donné son nom à une constellation voisine du zodiaque[3] — était sans aucun doute sous l'Empire mis en rapport avec l'astre du jour. Une série de monnaies de Gallien nous montrent un Pégase s'élevant dans les airs avec la légende : *Soli cons(ervatori) Aug(usti)*[4], et ce même Pégase apparaît à côté du buste de Sol sur un bas-relief mithriaque de la collection Torlonia[5]. Or, M. Dussaud a montré qu'en Syrie le dieu solaire est souvent un cavalier[6], et le bas-relief de Soueidâ[7] représente l'empereur Maximien, ce semble, monté, tirant de l'arc, et derrière lui une grande rosace, figurant le Soleil, pour rappeler la parenté qui l'unit à cette divinité.

1) Le même geste de protection est prêté à Constance Chlore sur la médaille de consécration décrite plus bas, p. 159.

2) *Mon. Myst. Mithra*, I, p. 85, n. 10. — On voit ces mêmes Dioscures placés des deux côtés de Sol sur une plaque estampée trouvée à Rome (Saglio, *Dict. ant.*, s. v. « Sabazius », p. 930).

3) Boll, *Sphaera*, p. 117 ss.

4) Cohen, V², p. 436, n[os] 978-981. Pégase apparaît aussi à l'époque de Gallien comme enseigne des légions *I et II Adiutrix* et *II Augusta*; cf. Reinach dans Saglio, *Dict.*, s. v. « Signa », p. 1311; Renel, *Les enseignes*, 1903, p. 228 ss. Un grand Pégase, auquel on suppose la même signification, mais qui est peut-être un emblème d'immortalité, se voit sur un sarcophage romain, *Notizie degli Scavi*, V, 1908, p. 238.

5) *Mon. myst. Mithra*, II, n° 8, fig. 20; cf. t. I, p. 106.

6) Dussaud, *Notes*, p. 52 ss. — Comparer le cheval du Soleil dans l'escorte de Darius (Quinte Curce, III, 6, 11). Shamash apparaît déjà monté sur un cheval dans les bas-reliefs rupestres de Malatiya; cf. Kugler, *Im Bannkreis Babels*, p. 152.

7) Clermont-Ganneau, *Etudes d'archéol. orient.*, I, p. 178 s.; cf. Dussaud, *Notes*, p. 58. Nous signalerons plus bas (p. 157), le bas-relief romain où le char de César montant au ciel est traîné pour des chevaux ailés.

A Pégase on préfère parfois le griffon pour représenter l'apothéose d'un défunt. Ainsi, dans le médaillon qui orne le centre du plafond en stuc d'un tombeau de la voie Latine — sa date est le milieu du IIe siècle — ce monstre ailé porte sur sa croupe robuste une figure voilée, enveloppée de longs vêtements, qui ne peut être qu'un mortel divinisé (fig. 22)[1]. Pourquoi a-t-on choisi ici le griffon? Parce qu'il est l'animal sacré



Fig. 22.

d'Apollon[2] et d'autres dieux solaires. Sur l'autel du musée du Capitole que nous avons cité plus haut (p. 138), Malakbel, que couronne la Victoire, monte sur un char qu'enlèvent quatre griffons[3], et Philostrate, transportant dans l'Inde ce qui est vrai, nous le voyons, d'un Orient plus rapproché, nous assure que les griffons y étaient consacrés à Hélios et y formaient son quadrige[4].

1) *Mon. dell. Inst.*, VI, pl. 43-44 et Petersen, *Annali*, 1860, p. 348 ss. Cf. Altmann, *Grabaltäre*, p. 225 s.

2) Roscher, *Lexikon*, s. v. « Apollo », p. 440.

3) Cf. Dussaud, *Notes*, p. 62.

4) Philostr., *Vit. Apoll.*, III, 48 : Τὰ γὰρ θηρία ταῦτ' εἶναί τ' ἐν Ἰνδοῖς καὶ ἱεροὺς νομίζεσθαι τοῦ Ἡλίου, τέθριππά τε αὐτῶν ὑποζευγνύναι τοῖς ἀγάλμασι τοὺς τὸν

Mais cette façon de voyager vers les astres monté sur le dos d'un quadrupède ailé, est exceptionnelle pour les *divi*. Ils se transportent plus fréquemment jusqu'aux voûtes éternelles sur le char même du soleil. L'idée que l'aurige divin parcourt les espaces célestes en conduisant un attelage, exista très anciennement en Syrie[1] comme en Babylonie, en Perse et en Grèce[2], et elle est sans doute le développement de cette conception, très répandue chez les peuples primitifs, que le disque radieux qui se meut de l'Orient à l'Occident, est une roue qui roule sur le firmament. Les « chevaux de feu et le char de feu » qui enlevèrent Élie dans un tourbillon, sont très probablement ceux du Soleil[3]. Dans le cortège royal que décrit le roman historique de Xénophon, Cyrus est précédé d'un char attelé de chevaux blancs, et consacré à Hélios[4]. Bien que nous n'en puissions fournir de preuve directe, il semble bien que les monarques asiatiques aient cru parfois devoir être emportés dans sa course par leur dieu tutélaire, comme les Pharaons se figuraient devoir naviguer dans la barque de Râ.

Lorsque donc nous voyons sur un bas-relief récemment découvert à Ephèse[5] un empereur en costume militaire prendre

Ἥλιον ἐν Ἰνδοῖς γράφοντες. Cf. Drexler dans Roscher s. v. « Malachbel », col. 2200 s.

1) Cf. Dussaud, *Notes*, p. 51 ; von Baudissin dans Herzog-Hauck, *Realencyclopädie*³, XVIII, s. v. « Sonne », p. 518. Cf. Jeremias dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Schamasch », p. 556.

2) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 126.

3) II Reg. 2, 11. Cf. les chevaux et les chariots du Soleil conservés dans le Temple, II Reg. 23, 11 et von Baudissin, *l. c.* — Au contraire dans les récits analogues en Grèce, ce n'est pas Hélios qui intervient, et ceci est caractéristique pour le rôle restreint qui est dévolu à ce dieu de la nature dans la mythologie hellénique. Athéna, Jupiter [Ovide, *Mét.*, IX, 271] ou la Victoire mènent le quadrige qui emporte Hêraklès dans l'Olympe (Preller-Plew, *Griech. Myth.*, II, p. 256; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 472, n. 5). Vouloir reconnaître le char du Soleil dans le véhicule où Parménide se transporte suivant la vision qui ouvre son poème, est une conjecture sans fondement de Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 197 ; cf. Wünsch, *Ibid.*, p. 235.

4) *Cyrop.*, VIII, 3 § 12, § 24.

5) Bas-relief encore inédit décrit par Heberdey, *Oesterr. Jahresh.*, VIII (1904), Beiblatt, p. 55.

la place d'Hélios dans son quadrige, nous ne supposerons pas seulement que l'artiste ait voulu comparer au dieu qui éclaire et voit tout, le souverain qui gouverne le monde ; son intention était certainement aussi de rappeler le sort bienheureux réservé aux princes après leur décès. Les Grecs décernaient à Néron, encore vivant, le titre de Νέος Ἥλιος[1], et Lucain, s'adressant à lui, le montre prenant après sa mort le sceptre de Jupiter ou montant dans le char flamboyant de Phoebus (I, 45) pour éclairer la terre.

Te, cum statione peracta
astra petes serus, praelati regia caeli
excipiet gaudente polo ; seu sceptra tenere,
seu te flammigeros Phoebi conscendere currus,
telluremque nihil mutato sole timentem
igne vago lustrare iuvet, tibi numine ab omni
cedetur.

Et Stace au début de sa *Thébaïde*[2], ne prédit pas un destin moins enviable à Domitien :

Licet ignipedum frenator equorum
ipse tuis alte radiantem crinibus arcum
imprimat, aut magni cedat tibi Jupiter aequa
parte poli, maneas hominum contentus habenis
undarum terraeque potens, et sidera dones.

Mais dira-t-on, ce sont là des flatteries emphatiques ou même de simples images. Manilius ne se représente-t-il pas lui-même volant sur un char jusqu'au sommet des cieux dont il veut peindre les constellations?[3] Non : les rites et les re-

1) Inscr. Graec. Sept. 2714 : Νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησι ; cf. Lanckoronski, *Villes de Pisidie*, II, p. 122 (Sagalassos) = Cagnat, *Inscr. Rom. pert.*, III, 345 : Νέῳ Ἡλίῳ Νέρωνι.

2) *Thébaïde*, I, 27 ; cf. *Silv.* IV, 1 avec la note de Vollmer, et, sur ces morceaux en général, Reitzenstein, *Poimandres*, p. 282 ss.

3) Manil., II, 59 : *Soloque volamus in caelum curru* ; cf. II, 135 ss. et V, 10 : *Cum semel aetherios iussus conscendere currus* | *Summum contigerim sua per fastigia culmen.*

présentations de l'apothéose prouvent que ces louanges des poètes expriment très exactement les croyances du culte impérial. C'est moins de leur part de l'adulation, que de l'adoration. L'aigle, oiseau de Jupiter pour les Romains, est le symbole et l'instrument de la déification, nous l'avons vu, mais le souverain peut aussi être divinisé en devenant le compagnon du dieu solaire après sa mort, comme il l'est durant sa vie[1] ou même en se substituant à lui.

La plus ancienne représentation de l'apothéose à Rome décore une des faces d'un autel consacré à Auguste par le sénat et par le peuple quelques années avant notre ère[2]. La composition est unique en son genre : le *divus* — très probablement Jules César — est debout sur un char qu'enlèvent quatre chevaux ailés, semblables au « Pégase » dont nous nous sommes occupés plus haut ; d'autres personnages complètent la scène, qui est encadrée par un palmier et un laurier. Au-dessus, on aperçoit à droite le buste de Caelus, au milieu un aigle éployé, à gauche le quadrige de Sol. Bien que divers détails de ce bas-relief mutilé restent incertains, le choix des deux arbres sacrés d'Apollon, la correspondance voulue entre le quadrige de la zône supérieure et celui qui quitte la terre, rendent indubitable qu'une relation est déjà établie dans cette première manifestation plastique du culte impérial entre le personnage divinisé et le Soleil.

Dion, décrivant le bucher de Pertinax, nous dit que sur son sommet était placé un char doré que l'empereur défunt conduisait[3], et nous voyons en effet sur les monnaies non seulement le bûcher de Pertinax[4] mais ceux d'Antonin et de

1) *Sol comes* est fréquent sur les monnaies et dans les inscriptions.

2) *CIL*, VI, 876; Amelung, *Die Sculpturen des Vatic. Museums*, II, p. 242 s. (Belvedere n° 87 *b*) ; cf. Altmann, *op. cit.*, n° 230.

3) Dion, LXXIV, 5, 3 (p. 326, 24 Boissevain) : Καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς ἄκρας ἅρμα ἐπίχρυσον, ὅπερ ὁ Περτίναξ ἤλαυνεν.

4) Il est reproduit dans Saglio, *Dict. antiqu.*, s. v. « Apotheosis », fig. 388, d'après Cohen, III, pl. V, Pert. 28.

ses successeurs couronnés par ce quadrige[1]. Celui-ci pouvait rappeler aux Romains le char de triomphe sur lequel les vainqueurs montaient au Capitole : l'immortalité, nous l'avons dit (p. 144), est souvent conçue comme une victoire remportée sur la mort[2]. Mais l'idée dominante est certainement celle de l'attelage du dieu de la lumière. Une médaille de consécration frappée en 307, la dernière qui, dans les états de Cons-



Fig. 23.

tantin, présente le symbolisme païen, montre, « sur un bûcher à quatre étages, très orné, l'empereur Constance Chlore sous

1) Antonin : Cohen, II², p. 228, n° 163 ss. ; Marc Aurèle : Cohen, III², p. 12, n° 96 ; Lucius Vérus : *Ibid.*, p. 177, n° 59 ; cf. Beurlier, *Culte impérial*, p. 65 ss. — Des monnaies de Faustine avec la légende *Consecratio* (Cohen, II², p. 426, n° 167 ss.) représentent même l'impératrice debout, de face, avec un autre personnage [*Sol?*] dans un quadrige au galop.

2) Les deux idées s'associaient d'ailleurs naturellement dans l'esprit des anciens, car l'immortalité sidérale était réservée aux guerriers vainqueurs, *omnibus*, comme dit Cicéron (*Somn. Scip.* 3), *qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint* (cf. mes *Religions Orient.*, 2ᵉ éd., p. 370), et le cérémonial même du triomphe rappelle cette croyance, au moins depuis César : le char était traîné par quatre chevaux blancs et en Orient on sacrifiait précisément ceux-ci au Soleil (Philostr., *Vit. Apoll.*, I, 31 ; Héliodore X, 6, etc. ; cf. Reinach, *Revue hist. relig.* 1908, I, p. 3). De plus le vainqueur portait une tunique brodée d'étoiles (Suet., *Nero*, 25 : *Chlamys distincta stellis aureis* ; cf. Marquardt, *Staatsverw.* II², p. 586 s.), emblème de sa destinée bienheureuse.

les traits du soleil radié, dans un quadrige, levant la main droite et tenant un fouet »[1], et pour qu'il ne subsiste aucun doute sur le sens de ce type monétaire, un panégyriste de Constantin s'est chargé de le commenter. Le rhéteur invoque dans une prosopopée finale le père défunt du jeune César[2] : *O felix imperio et post imperium felicior, dive Constanti, quem curru paene conspicuo, dum vicinos ortus repetit occasu, Sol ipse invecturus caelo excepit.* Il se figurait donc que Constance, qui mourut à York, aux confins occidentaux du monde, avait été emporté par le soleil couchant dans sa course nocturne vers l'Orient, d'où il devait s'élever avec lui jusqu'au zénith. Ce lettré érudit connaît son astronomie. Le vulgaire semble avoir persisté dans la vieille croyance que le char solaire roulait le long de la voie lactée, qui est la grand'-route des âmes[3].

Un diptyque consulaire du British Museum, qui paraît dater du commencement du IV[e] siècle[4], offre une combinaison curieuse des deux types d'apothéose — nous en reproduisons le milieu (fig. 23). Le quadrige, portant un *divus* inconnu, s'élance du haut du bûcher, et devant lui prennent leur essor deux aigles, qui lui montrent le chemin[5]. Plus haut, un autre prince est porté par les génies des Vents jusqu'à l'assemblée des dieux, que traverse le zodiaque.

Voler vers le ciel sur les ailes du roi des oiseaux n'était pas, nous l'avons vu, un privilège des Césars ; y être traîné

1) Maurice, *Numismatique Constantinienne*, I, Paris, 1908, p. 383 et pl. XXII, n° 8.

2) *Paneg. VI, Maximiano et Const.*, c. 14 (p. 169 Bährens).

3) Paulin de Nole sait que les chars d'Élie et d'Hénoch ont passé par ce chemin (*Ep.* V, 37). Cf. les textes réunis par Gundel, *De stellarum appell. et religione Romana*, Giessen, 1907, p. 153 [245].

4) Saglio, *Dict. Ant.*, s. v. « Diptychon », p. 276, fig. 2460. On croyait autrefois que ce diptyque représentait l'apothéose de Romulus (Millin, *Gal. Myth.*, II, p. 118 et pl. CLXXVIII, n° 659).

5) Comparer les deux aigles qui volent devant le génie portant Antonin et Faustine sur le bas-relief de la colonne Antonine (Millin, pl. CLXXX, n° 682 ; Amelung, *Die Sculpturen des Vatik. Museums*, I, p. 883, Giardino della Pigna, n° 223, et pl. 116).

par l'attelage rapide du roi des astres (Βασιλεὺς Ἥλιος), ne fut ou ne resta pas davantage leur apanage. Depuis une haute antiquité, on s'imaginait que les morts pouvaient se rendre sur un char dans les demeures de Pluton[1], le but de ce voyage devient maintenant le palais des dieux sidéraux, dont Hélios était l'introducteur. On voit ainsi le quadrige de celui-ci figurer sur les tombes de très modestes personnages. Un autel funéraire de Rome porte même l'inscription caractéristique : *Sol me rapuit*[2].

Les mystères mithriaques, dont la puissance fut si grande vers le III[e] siècle, contribuèrent certainement à répandre ces idées eschatologiques. La légende racontait que, sa mission terrestre accomplie, Mithra avait été emporté par le Soleil vers les sphères célestes par dessus l'Océan. Un grand nombre de monuments figurent cette ascension. Elle devait rappeler aux mystes qu'eux aussi obtiendraient la même immortalité : le sort bienheureux que le héros avait conquis, il l'accordait à ses fidèles, et, devenu une divinité solaire, il les menait à son tour vers le ciel. C'est pour ce motif que sur un bas-relief de Virunum, Hermès, portant le caducée, vole devant le quadrige et lui montre la route. Nous savons que Mithra avait été assimilé au dieu psychopompe et que, conducteur des âmes[3], il prend le titre de Μίθρας Ἥλιος Ἑρμῆς[4].

Après la conversion de Constantin, le type des médailles de consécration fut christianisé : l'empereur est toujours figuré guidant un quadrige vers le ciel, seulement il tend la main vers une autre main ouverte, celle du Dieu de la

1) Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII (1902), p. 69. Cf. Hans Dütschke, *Zwei Römische Kindersarcophage aus dem zweiten Jahrhundert*, Halle, 1910, p. 14 ss.

2) Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, II, n° 1510 ; Altmann, *Grabaltäre*, n° 76 ; cf. 208. — *CIL*, VI, 29954.

3) Julien, *Caes.* p. 336 C : ἡγεμόνα θεόν.

4) *Mon. myst. Mithra*, I, p. 145, n. 1. L'explication que nous avions donnée de ce double titre est insuffisante. M. Dussaud (*Notes*, p. 28), a trouvé la vraie interprétation. Elle a été confirmée tout récemment par la découverte dans le mithréum de Stockstadt d'une statue de *Mercurius Mithras* portant Bacchus enfant, c'est-à-dire le dieu de la vigne, qui fournit le breuvage d'immortalité.

Bible, qui d'en haut s'abaisse vers lui pour le saisir[1].

Mais lorsque le trône fut de nouveau occupé par un empereur païen, les anciennes croyances reprirent temporairement tout leur ascendant. Un oracle rendu à Julien lui prédisait qu'après avoir vaincu les Perses, « il serait conduit vers l'Olympe sur un char flamboyant, secoué dans les tourbillons de l'orage, et que, dépouillant la longue souffrance de ses membres humains, il atteindrait le palais paternel de la lumière éthérée, d'où il s'était éloigné pour entrer dans un corps humain »[2]. Il se regardait en effet comme le fils spirituel[3] du Soleil qu'il espérait aller rejoindre.

Le char (ὄχημα), que devait conduire le prince dévot, n'était évidemment pas dans sa pensée construit de bois et de métal. La foule pouvait avoir de ce quadrige sauveur une conception très matérielle, mais les esprits philosophiques, comme Julien, y attachaient une autre signification. Déjà Platon dans ses mythes avait parlé à diverses reprises du char (ὄχημα) sur lequel montent les âmes, notamment dans ce passage fameux du *Phèdre*, où il les peint essayant de suivre la

1) Cohen, *Méd. imp.*², VII, p. 318, n° 760 ; cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 73 (p. 147, Heikel) : Ἤδη δὲ καὶ νομίσμασιν ἐνεχαράττοντο τύποι, πρόσθεν μὲν ἐκτυποῦντες τὸν μακάριον ἐγκεκαλυμμένου τὴν κεφαλὴν σχήματι, θατέρου δὲ μέρους ἐφ' ἅρματι τεθρίππῳ ἡνιόχου τρόπον, ὑπὸ δεξιᾶς ἄνωθεν ἐκτεινομένης αὐτῷ χειρὸς ἀναλαμβανόμενον. — Sur ce type monétaire, cf. Kraus, *Gesch. der christl. Kunst*, I (1896), p. 218 ; Sybel, *Christliche Antike*, I (1906), p. 223, et aussi Maurice, *Mém. soc. ant. France*, LXIII (1904), p. 29 ss.

2) Eunape, *Hist.*, fr. 26 (*F. H. G.*, IV, p. 25). = *Excerpta de Sententiis*, 61, Boissevain, p. 82 (Eunap. fr. 29) :

Δὴ τότε σε πρὸς Ὄλυμπον ἄγει πυριλαμπὲς ὄχημα
ἀμφὶ θυελλείῃσι κυκώμενον ἐν στροφάλιγξι,
λυσάμενον βροτέων ῥεθέων πολύτλητον ἀνίην·
ἥξεις δ' αἰθερίου φάεος πατρώιον αὐλήν,
ἔνθεν ἀποπλαγχθεὶς μερόπων ἐς δέμας ἦλθες.

Comparer avec le vers 1, *Anth. Pal.*, I, 10, 41 : πυριλαμπέος δίφρου ἠελίοιο.
Le vers 2 rappelle que l'âme qui monte vers les astres, doit traverser les tourbillons des éléments. Cf. Pseudo-Apul., *Asclep.*, 28 : *Procellis turbinibusque aeris, ignis et aquae saepe discordantibus tradit* (*animam Deus*).

3) *Mon. myst. Mithra*, I, p. 345, n. 7. Cf. Eunape, *Hist.*, fr. 24 [27] (*ibid.*) : Un oracle s'adressant à Julien, dit :

Ὦ τέκος ἁρμιλάτao θεοῦ, μεδέοντος ἁπάντων.

course des dieux vers le sommet du ciel[1]. Il ne prenait pas non plus ses paroles au sens littéral.

Ce que l'empereur théologien entendait par ce véhicule qui devait l'emporter après sa mort, il nous le dira lui-même : C'est une force mystérieuse qui appartient aux purs rayons du soleil et qui leur fait envoyer ici bas les âmes dans la matière, pour les faire remonter, après le trépas, jusqu'à l'auteur de leur création. « Quant à ces qualités divines du Soleil, dit-il, et tout ce qu'il donne aux âmes en les dégageant du corps pour les ramener vers les essences qui participent de la nature de Dieu, et en faisant de la partie la plus subtile et la plus active de sa divine clarté une sorte de char (ὄχημα) qui assure leur descente vers une génération nouvelle, que d'autres les chantent dignement, nous préférons y croire que de les démontrer[2]. » Comme les derniers mots le font entendre, cette doctrine est moins pour lui une théorie prouvée par les philosophes qu'une foi à laquelle il adhérait. Les hymnes qui célébraient la puissance libératrice et créatrice de l'astre radieux, étaient, comme il ressort d'un autre passage, les « Oracles chaldaïques[3] » ; le penseur auquel Julien emprunte tout son système de théologie

1) Plat., *Phèdre*, 247 B : Τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα πορεύονται, τὰ δὲ ἄλλα (ceux des âmes) μόγις ; cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*[2], p. 197 s. — Dans le *Phédon* (113 D) au contraire les ὀχήματα où voyagent les âmes, sont les barques qui naviguent sur l'Achéron, mais dans le *Timée* (41 DE), Platon expose comment Dieu ayant créé des âmes en nombre égal aux astres, les y fit monter « comme dans un char » (ἐμβιβάσας ὡς εἰς ὄχημα). Les derniers néo-platoniciens ont raffiné sur cette idée, et l'ὄχημα τῆς ψυχῆς est pour eux formé d'enveloppes lumineuses que l'âme revêt en descendant à travers les sphères célestes et qui lui donnent ses qualités et facultés — quelque chose comme le « corps astral » des théosophes modernes. Cf. p. ex. Proclus, *In Timaeum*, I, 114, 10 ss. ; III, 265 ss., éd. Diehl, et *In Rempubl.*, index, p. 455, Kroll.

2) Or. IV, 197 B : Τὰ μὲν οὖν θειότερα καὶ ὅσα ταῖς ψυχαῖς δίδωσιν ἀπολύων αὐτὰς τοῦ σώματος, εἶτα ἐπανάγων ἐπὶ τὰς τοῦ θεοῦ συγγενεῖς οὐσίας καὶ τὸ λεπτὸν καὶ εὔτονον τῆς θείας αὐγῆς οἷον ὄχημα τῆς εἰς τὴν γένεσιν ἀσφαλοῦς διδόμενον καθόδου ταῖς ψυχαῖς, ὑμνείσθω τε ἄλλοις ἀξίως καὶ ὑφ' ἡμῶν πιστευέσθω μᾶλλον ἢ δεικνύσθω. — Cf. sur ces théories ma *Théologie solaire*, p. 18 [464].

3) Jul. *Or.*, IV, p. 157 D.

héliaque est le Syrien Jamblique de Chalcis. Nous voici donc ramenés en terminant aux spéculations religieuses du pays qui a été le point de départ de nos recherches. Celles-ci nous ont permis de constater à nouveau la puissance de cette religion solaire qui s'était développée chez les Sémites, en nous faisant entrevoir son action sur les croyances eschatologiques du monde romain[1].

Franz CUMONT.

1) On peut suivre depuis le mysticisme grec du ve siècle jusqu'à la fin du paganisme l'histoire de la doctrine que les rayons du soleil apportent les âmes sur la terre et les ramènent vers l'astre qui les a envoyées ici-bas. Déjà les Pythagoriciens croyaient que les poussières brillantes (ξύσματα) qui s'agitent incessamment dans un rayon de soleil, étaient des âmes descendues de l'éther (Diels, *Fragm. Vorsokratiker*², p. 279, 8 [Pyth. B. 40], p. 348, 21 [54 A 28], cf. Zeller, *Philos. Gr.*, I⁵, 448, n. 4), et dans un exposé qu'il emprunte à Alexandre Polyhistor, Diogène Laërce leur attribue la théorie qu'un « rayon de soleil, descendant à travers l'air et l'eau jusqu'aux abîmes, vivifiait ici bas toutes choses » (VIII, 1, 27 [p. 210, 45 Cob.] : Διήκειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα ..... καὶ διὰ ταύτης ζωοποιεῖν πάντα). Le pseudo-prophète Alexandre, se souvenant de ces croyances pythagoriciennes, promettait au sénateur Rutilianus que son âme serait après sa mort un rayon solaire (ἡλιὰς ἀκτίς, Lucien, *Pseudomantis*, c. 34).

De même, dans le mythe du *De facie in orbe lunae* (c. 28, p. 943 D), Plutarque dit que les âmes délivrées de leur corps, « ont l'apparence d'un rayon » (ἀκτῖνι τὴν ὄψιν ἐοικυῖαι).

Au IIIe siècle de notre ère, nous trouvons dans le manichéisme l'idée que le soleil attire les âmes par ses rayons (Hégémonius, *Acta Archelai*, 8, p. 13, 1 Beeson : Τὰς ψυχὰς ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν καθαρίζει, etc.), et les « Oracles chaldaïques » chantaient le dieu aux sept rayons (Ἑπτάκτις) qui fait monter à lui les âmes (Julien, *Orat.* V, 172 D : Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν Ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς. Cf. Proclus, *Comm. in Tim.*, 11 E, p. 34, 20 Diehl ; Kroll, *De orac. Chaldaicis*, p. 47 ; Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 81, n. 3). Sur les bas-reliefs mithriaques, on voit parfois un des sept rayons de Sol, s'allonger démesurément vers le taureau mourant « comme pour éveiller la vie nouvelle qui doit naître de la mort de l'animal cosmogonique » (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 193).

Une double tradition grecque et orientale, qui a probablement une source commune, est donc parvenue aux néoplatoniciens, qui ont insisté sur la puissance d'attraction que les rayons solaires exerçaient sur les âmes. Je me borne à citer un passage caractéristique de Julien, *Or.* V, 172 C : Ἔχειν οἰκείως πιστευτέον τοῖς ἀρθῆναι τῆς γενέσεως σπεύδουσι τὰς ἀναγωγοὺς ἀκτῖνας ἡλίου ... πῶς οὐ διὰ τῆς ἀφανοῦς καὶ ἀσωμάτου πάντη καὶ θείας καὶ καθαρᾶς ἐν ταῖς ἀκτῖσιν ἱδρυμένης οὐσίας

ἕλξει καὶ ἀνάξει τὰς εὐτύχεις ψυχάς; cf. Mau, *Die Religionsphilos. Julians*, 1908, p. 15 sqq. 107 sqq.

Un écho de ces vieilles croyances se propage jusque chez les Pères de l'Église qui, à propos de la conception virginale, se souviennent qu'un rayon descendu du soleil éveille la vie (Tertull., *Apol.*, 21 ; cf. Aug., *Enarr. in Psalm.*, CXLII, 3, dans Migne, *P. L.* XXXVII, col. 1846).

Enfin il est intéressant de noter que les brahmanes ont parfois enseigné dans l'Inde que les âmes montent au ciel en suivant les rayons du soleil ; cf. *Vedanta Sutras*, trad. Thibaut, *Sacred Books of the East*, XLVIII, p. 739, 17 : *Scripture teaches that the soul of him who knows... follows the rays of the sun and thus reaches the disc of the sun : « when he departs from this body, he goes upwards by these rays only »* (Kh. Up. VIII, 6, 5).

Note additionnelle

Je dois à l'érudition de M. Maxime Collignon, qui a bien voulu me signaler ce texte curieux, de pouvoir ajouter ici une épitaphe qui apporte une confirmation très bienvenue des idées que j'ai exposées, notamment p. 146. Une épigramme prétendûment composée pour le tombeau de Platon est reproduite comme suit par Diogène Laërce (III, 44 = *Anth. Pal.*, VII, 62) :

Αἰετὲ τίπτε βέβηκας ὑπὲρ τάφον; ἢ τίνος, εἰπέ,
ἀστερόεντα θεῶν οἶκον ἀποσκοπέεις;
Ψυχῆς εἰμὶ Πλάτωνος ἀποπταμένης ἐς Ὄλυμπον
εἰκών· σῶμα δὲ γῆ γηγενὲς Ἀτθὶς ἔχει.

Comme le fait observer M. Collignon, l'aigle qui aurait décoré la sépulture du philosophe, est probablement une invention du poète, qui connaissait l'emblème syrien étudié ici et les idées qu'on y attachait.

JUIFS ET ROMAINS

DANS L'HISTOIRE DE LA PASSION

La plupart des critiques qui se sont occupés de l'histoire de la Passion sont arrivés à cette conclusion que Jésus a été exécuté sur l'ordre du procurateur romain Ponce-Pilate, mais que celui-ci, en prononçant la condamnation, n'a fait que ratifier et rendre exécutoire une sentence portée par un tribunal juif. Mommsen, par exemple, écrit : « On peut considérer comme établi que Jésus a été condamné par la justice populaire juive... et que le procurateur Ponce-Pilate... n'est intervenu dans le procès qu'en vertu du droit de ratification des condamnations capitales que le pouvoir impérial réclamait dans les provinces soumises à l'Empire[1] ». Le récit de Marc est considéré en général comme fidèle, du moins dans ses grandes lignes[2]. Les divergences et les hésitations que l'on peut noter dans les traditions ultérieures sont envisagées comme des déviations apologétiques du récit primitif.

1) Th. Mommsen, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1902, p. 199. Il serait intéressant de rechercher quelle est sur ce point l'opinion des différents critiques modernes. La plupart se prononcent dans le même sens que Mommsen. Quelques-uns seulement font exception à cette règle, par exemple : Hirsch, *Archives Israélites*, 1865 ; Philippson, *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* Berlin, 1866 ; Straatmann, *Theologisch Tijdschrift*, 1880 ; Joel, *Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum*, 1883 ; Loman, *Symbool en Werkelijkheid in de evangelische Geschiednis*, 1884 ; Wagenar, *De Talmud en de oudste Geschiednis van het Christendom*, 1884. Plusieurs des auteurs qui viennent d'être cités avouent être préoccupés de ruiner un des principaux arguments de l'antisémitisme en dégageant la responsabilité du peuple juif dans la condamnation de Jésus.

2) Mommsen (*loc. cit.*, p. 200) dit qu'il est *kaum getrübt*.

Nous nous proposons d'examiner si cette manière de concevoir le rôle des Romains et des Juifs dans la Passion répond bien à la réalité des faits. La méthode que nous suivrons pour cela consistera d'abord à analyser d'aussi près que possible les traditions que le Nouveau-Testament nous fait connaître sur le point qui nous intéresse[1], puis à étudier la procédure criminelle en usage au temps de Jésus et à rapprocher du récit de la Passion les autres épisodes où nous voyons des Chrétiens comparaître devant des tribunaux romains.

Le témoignage paulinien.

Le plus ancien témoin que nous puissions interroger sur l'histoire de la Passion est l'apôtre Paul. Il a dû être fort exactement informé des circonstances dans lesquelles Jésus était mort. Lui, qui racontait cette mort aux Galates avec tant de puissance qu'ils pensaient assister eux-mêmes à la crucifixion

1) Nous parlons de traditions : celles-ci ne doivent pas être identifiées avec des sources écrites bien que, dans certains cas, aux traditions que nous reconstituons par analyse aient pu correspondre des sources écrites. Ce point est, à nos yeux, de toute première importance. Dans l'étude des antécédents des récits évangéliques il ne faut pas se laisser impressionner par la manière dont peuvent être posés et résolus les problèmes analogues que présente la littérature hébraïque, dans le Pentateuque en particulier. Le rôle des rédacteurs évangéliques a été beaucoup plus considérable que celui des rédacteurs du Pentateuque. Ils ne se sont pas bornés à juxtaposer et à compiler, ils ont remanié, élaboré, composé. Il est donc possible de reconnaître les traditions qu'ils ont reçues, mais non de reconstituer les sources écrites qu'ils ont pu consulter. Il résulte de ce fait qu'on ne peut employer pour distinguer les sources des évangiles toute une série de critères (langue, style, vocabulaire, etc.) qui ont rendu des services inappréciables dans la critique de l'Ancien-Testament. Il faut bien se rendre compte de la différence qu'il y a entre le mode de composition de la Genèse, par exemple, et celui des évangiles pour ne pas exiger en matière de critique évangélique une précision et un ordre de preuves que la nature même du sujet ne permet pas d'apporter. C'est un des principaux mérites de Wellhausen d'avoir su, après avoir décomposé avec une extrême rigueur les livres de l'Hexateuque, renoncer à définir de la même manière les sources des évangiles.

(*Gal.*, 3, 1), devait composer ce tableau non par un simple jeu de son imagination, mais à l'aide de souvenirs directs ou indirects des événements. Malheureusement, Paul qui s'adresse dans ses lettres à des gens qui ont déjà reçu son témoignage sur la mort du Christ n'éprouve nulle part le besoin de tracer le tableau qu'il rappelle d'un mot dans l'épître aux Galates.

C'est tout au plus si, dans deux passages, il fait une rapide allusion aux circonstances dans lesquelles le Christ est mort ; encore cette allusion est-elle conçue en des termes tels qu'il n'est pas possible d'en fixer le sens avec une entière certitude.

Dans la première épître aux Thessaloniciens, parlant des tracasseries que les Chrétiens subissent de la part de leurs compatriotes restés païens, Paul écrit : « Vous imitez les Églises de Dieu en Christ-Jésus, qui sont en Judée. Vous avez souffert de vos compatriotes ce qu'elles ont subi de la part des Juifs. Ils ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes; ils nous ont persécutés; ils ne cherchent pas à plaire à Dieu; ils sont hostiles à tous les hommes, en nous empêchant de prêcher l'Évangile aux païens pour qu'ils soient sauvés. En tous temps, ils mettent un comble à leurs péchés, aussi la colère de Dieu viendra sur eux à la fin » (*I Thess.*, 2, 14-16).

Il semble, à la première lecture, qu'on soit, avec ce texte, en présence d'un témoignage très net et qu'on soit obligé de conclure que pour Paul les véritables auteurs de la mort de Jésus ce sont les Juifs. Mais, si on examine ce passagede très près, on s'aperçoit que le sens n'en est pas aussi précis qu'il le semble d'abord. En premier lieu, on ne peut pas prendre les mots « qui ont tué » (ἀποκτεινάντων) au pied de la lettre. Matériellement les Juifs n'ont pas tué Jésus ; Paul sait très bien qu'il a été crucifié et que la crucifixion est un supplice romain. L'expression dont il se sert doit donc être prise dans un sens figuré. Dans le passage qui nous occupe, Paul ne cherche pas à présenter un tableau précis de l'histoire de la Passion : la préoccupation historique est complètement

étrangère à sa pensée; son intention est de dresser un réquisitoire contre les Juifs. Ce réquisitoire n'est pas appelé par le contexte d'une manière nécessaire. Une allusion aux tracasseries dont les Chrétiens de Thessalonique étaient victimes de la part de leurs compatriotes païens n'appelait pas une énumération des péchés d'Israël. Si Paul introduit ici cette énumération, c'est parce que le péché d'Israël joue dans son système un tel rôle qu'il y est sans cesse ramené comme malgré lui. Il suffit de se rappeler comment l'épître aux Romains motive l'appel des Païens par l'incrédulité d'Israël pour comprendre l'importance de ce péché pour l'apôtre des gentils. On sent qu'il y a là un des facteurs déterminants de sa pensée. Ces observations autorisent peut-être à supposer que, quand Paul dit des Juifs qu'« ils ont tué le Seigneur Jésus », il pense moins à la matérialité de l'histoire qu'au fait moral du rejet de Jésus par Israël, rejet qui a eu pour conséquence, d'une part, la crucifixion, de l'autre, l'appel des païens.

Il nous semble donc que le passage *I Thess.*, 2, 15 n'autorise pas à attribuer aux Juifs la responsabilité directe de la mort de Jésus plus qu'il ne permet de contester que les Romains ont matériellement tué Jésus.

Les épîtres pauliniennes contiennent un seul autre passage qui peut être rapporté aux circonstances historiques de la mort du Christ; il se trouve dans la première épître aux Corinthiens. Paul parle de la sagesse qu'il prêche, « sagesse qui n'est pas celle de ce monde ou des princes de ce monde qui périssent (σοφίαν οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων) mais qui est la sagesse mystérieuse prédestinée par Dieu pour notre gloire (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν) ». A propos de cette sagesse Paul écrit cette phrase : « Aucun des princes de ce monde ne l'a connue, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié le glorieux Seigneur (ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν) (*I Cor.*, 2, 6-8). Et

pour compléter encore sa pensée Paul ajoute au *verset* 10 : « A nous Dieu l'a révélée par l'esprit ». Ce passage soulève une question assez délicate : qui sont ces ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου? Deux interprétations se présentent à première vue : elles semblent avoir autant de chances l'une que l'autre d'être justes. Ces ἄρχοντες peuvent être les autorités politiques réelles ou bien les puissances spirituelles démoniaques qui gouvernent le monde actuel. Les deux interprétations ont été soutenues[1] et, à la vérité, il est fort difficile de choisir entre elles[2]. En faveur de la seconde, on a fait remarquer[3] que le parallélisme est plus naturel entre la sagesse de Dieu et les puissances démoniaques qu'entre cette sagesse et les hommes. L'argument ne nous semble pas probant. La sagesse divine domine les démons autant qu'elle domine les hommes. En faveur de l'autre interprétation on peut invoquer, nous semble-t-il, diverses considérations, non pas décisives sans doute, mais qui cependant nous paraissent avoir un certain poids. Le terme de καταργουμένων qui qualifie le mot ἀρχόντων convient mieux pour des hommes qui passent que pour des puissances démoniaques qui doivent durer autant que le monde lui-même. Si Paul avait pensé aux puissances spirituelles n'aurait-il pas écrit plutôt « les puissances de ce monde qui passe »? On peut faire remarquer en outre qu'à l'idée que les ἄρχοντες n'ont pas reçu la sagesse divine s'oppose celle que les Chré-

1) Voient dans les ἄρχοντες des autorités politiques : Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther* (Commentaire de Meyer, V[8]), Leipzig, 1896, p. 95. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, Leipzig, 1893, p. 111, n. 1. Drescher, *Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen, 1900, p. 39. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1905, p. 123.
Voient dans les ἄρχοντες des puissances démoniaques : Everling, *Paulinische Angelologie und Dämonologie*, Göttingen, 1888, p. 12 s. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 296. Lietzmann, *Handbuch zum Neuen-Testament*, III, 1, p. 89.

2) On ne peut invoquer l'usage de la langue paulinienne. Paul emploie ἄρχοντες au pluriel dans un sens d'autorités politiques (*Rom.*, 13, 3) et ἄρχων au singulier avec le sens de puissance démoniaque (*Eph.*, 2, 2), mais l'usage n'est pas suffisamment attesté.

3) Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, III, 1, p. 89.

tiens l'ont reçue, idée qui est exprimée au commencement et à la fin du développement. Or il y a une antithèse plus satisfaisante entre les chefs de ce monde, les grands de la terre, qui rejettent l'Évangile, et les humbles qui l'accueillent, qu'entre les démons et les hommes. Toutes ces raisons nous donnent l'impression que les ἄρχοντες sont les puissances politiques et non les démons ; peut-être faudrait-il, tout au plus, admettre que Paul ne distingue pas d'une manière absolue entre les autorités politiques et les démons qui leur donnent leur puissance. En tous cas, ce qui nous paraît dominer dans le terme d'ἄρχοντες c'est l'idée de pouvoir politique. S'il en est ainsi, notre passage apporte une indication précieuse sur les vues de Paul relativement à l'histoire de la Passion. Ce sont à ses yeux les Romains qui ont crucifié Jésus. Il ne pouvait en effet venir à l'esprit de Paul d'appliquer le terme de ἄρχοντες aux Juifs qui n'avaient plus au temps de Jésus un pouvoir politique indépendant[1].

Au premier abord, il paraît y avoir contradiction entre les deux textes pauliniens que nous avons cités ; le premier semble dire que les Juifs ont tué Jésus, le second dit que ce furent les Romains. Mais le second texte seul vise l'acte matériel de la crucifixion ; le premier se rapporte au rejet de l'Évangile par les Juifs, rejet qui a eu pour conséquence l'échec de la mission de Jésus et sa mort.

Les évangiles synoptiques.

Il peut sembler presque inutile de demander aux évangiles synoptiques quelles traditions ils nous apportent sur l'histoire de la Passion. N'ont-ils pas, en effet, fourni tous les éléments du système généralement reçu : procès devant le sanhédrin, condamnation portée par les autorités juives,

1) Dire, comme le fait Bachmann (*erst. Br. d. P. an d. Kor.*, p. 123) que Paul « doit avoir en vue les autorités juives », c'est supposer résolu le problème qu'il s'agit d'étudier.

ratifiée et exécutée par le procurateur romain? Si cette conception est bien celle qui semble se dégager des récits de la Passion, il ne faut pas oublier que nos évangiles pris dans leur ensemble ne forment pas un bloc parfaitement homogène et il y a lieu de rechercher si, dans les diverses traditions qui ont été juxtaposées et amalgamées pour former le récit actuel, il ne s'en trouve pas une qui suppose une conception de l'histoire de la Passion différente de celle des derniers rédacteurs des récits évangéliques.

La première allusion à la Passion se trouve dans les évangiles synoptiques immédiatement après la seconde dispute relative au sabbat. Marc (3, 6) parle d'un complot des pharisiens et des Hérodiens contre Jésus pour le faire mourir. Mathieu (12, 14) mentionne seulement les pharisiens. Luc est moins précis, il dit seulement (6, 11) que les pharisiens se concertent sur le sort qu'ils feront subir à Jésus. Dans le récit actuel ce conciliabule n'est suivi d'aucun effet, mais il est évident qu'il ne devait pas en être de même dans la source. Aucun narrateur n'aurait raconté la formation d'un complot sans faire connaître ensuite à ses lecteurs les événements qui en résultent. Nous sommes donc en présence d'un fragment appartenant à une tradition qui attribuait aux Juifs l'initiative des poursuites qui ont amené la mort de Jésus.

Dans la seconde partie de l'évangile on trouve, à trois reprises différentes, une prophétie des souffrances du Christ. Il n'est pas douteux que les rédacteurs de ces déclarations aient été, au moins fortement influencés, par la conception qu'ils avaient des événements de la Passion. Il y a dans ces trois prophéties un reflet très précis d'une histoire de la Passion. C'est à ce point de vue que nous avons à les examiner ici.

Dans la première prophétie, Marc (8, 31) et Luc (9, 22) disent que Jésus doit être rejeté (ἀποδοκιμασθῆναι) par les autorités juives et beaucoup souffrir. Ce texte suppose évidemment une relation entre le rejet et les souffrances, mais il

n'en résulte pas nécessairement que ceux qui rejettent soient aussi ceux qui font souffrir. Il faut cependant noter que l'intervention des autorités suppose autre chose que l'échec de la prédication de Jésus.

Ce qui, en définitive, donne lieu de penser que le texte de Marc et de Luc n'attribue pas nécessairement un rôle actif aux Juifs dans la Passion, c'est la correction que Mathieu (16, 21) lui a fait subir. Le premier évangéliste ne dit pas que Jésus doit être rejeté, mais qu'il doit souffrir de la part des autorités juives. La correction a pour but de faire des Juifs les auteurs des souffrances de Jésus. Mathieu n'a donc pas jugé assez explicite le texte adopté par Marc et Luc.

Dans la seconde prophétie des souffrances les trois évangélistes (*Mc.*, 9, 31 ; *Mt.*, 17, 22 ; *Lc.*, 9, 44) disent que le Fils de l'Homme sera livré entre les mains des hommes qui le feront mourir. Comme ces déclarations annoncent des faits de l'histoire, il nous paraît probable qu'il est question ici de la trahison de Judas plutôt que de l'abandon du Christ par Dieu aux puissances ennemies. Quels sont les hommes à qui Jésus est ainsi livré? Luc ne précise pas, mais il semble abréger ce passage puisqu'il ne parle pas non plus de résurrection. Marc et Mathieu, qui, à notre avis, ont conservé ici le texte primitif[1], disent que Jésus est livré entre les mains des hommes qui le font mourir. Ceux-ci ne sont pas désignés plus précisément mais comme, au sens matériel du mot, ce sont les Romains qui ont fait mourir Jésus, on est en droit de penser que notre fragment provient d'une tradition dans laquelle Jésus était livré par Judas entre les mains des Romains.

Quelque intéressantes que soient pour nous les deux premières prédictions des souffrances, elles n'ont pas, pour la question qui nous occupe ici, autant d'importance que la troisième (*Mc.*, 10, 23-34 ; *Mt.*, 20, 17-19 ; *Lc.*, 18, 31-34). Celle-ci, plus développée que les deux autres, forme un véritable petit

1) Maurice Goguel, *L'Evangile de Marc*, Paris, 1909, p. 183 s.

tableau de l'histoire de la Passion. Quand on en examine le texte on est frappé d'une différence importante entre Luc, d'une part, Mathieu et Marc de l'autre. L'accord de Mathieu et Marc nous avait d'abord amené à attribuer à une réduction opérée par Luc ce qu'il y a de particulier dans son récit[1], mais un examen répété de la question nous a convaincu que notre point de vue primitif ne pouvait être maintenu.

Dans les textes de Marc et de Mathieu les faits suivants sont énumérés :

1° Jésus arrive à Jérusalem ;
2° Il est livré aux grands prêtres et aux scribes;
3° Il est condamné par eux ;
4° Il est livré par eux aux Païens ;
5° Il est frappé, outragé et mis à mort par les Païens.

C'est un résumé exact du récit synoptique de la Passion.

Dans le texte de Luc les trois premiers termes mentionnés par Marc et par Mathieu font défaut. Jésus n'est pas livré aux Juifs, mais aux Païens; il n'y a aucune allusion à un procès juif. Le point de vue est exactement le même que dans la seconde prophétie. On ne peut, nous semble-t-il, expliquer la divergence constatée entre les deux premiers et le troisième évangélistes par une abréviation que Luc aurait fait subir à sa source, car l'évangéliste n'aurait pas modifié le tableau des souffrances du Christ qu'il trouvait chez ses devanciers de manière à le mettre en contradiction avec le récit qu'il devait donner lui-même de la Passion. L'explication inverse est bien plus vraisemblable : elle consiste à admettre que Luc a conservé le texte primitif et que les rédacteurs du second et du premier évangiles ont introduit les Juifs pour mettre la prophétie d'accord avec les événements de la Passion tels qu'ils les racontaient.

La troisième prophétie des souffrances proviendrait donc d'une tradition qui attribuait aux Romains la responsabilité

1) Maurice Goguel, *Év. de Marc*, p. 202 s.

de la mort de Jésus, la seconde a certainement, la première peut-être, la même origine.

Venons maintenant au récit de la Passion lui-même. Nous croyons que dans ce récit qui, pris dans son ensemble, attribue aux Juifs l'initiative des poursuites contre Jésus, on peut reconnaître des morceaux qui ont dû à l'origine appartenir à des traditions où les événements se déroulaient d'une autre manière.

Dès le début de la relation du procès devant Pilate on remarque une petite incohérence qui donne lieu de penser que ce récit devait primitivement se trouver dans un autre contexte. Marc (15, 1) et Mathieu (23, 1-2) disent que le sanhédrin (Mathieu dit : après avoir prononcé une condamnation capitale) fait lier Jésus, l'emmène et le livre à Pilate. Le récit de Marc continue en ces termes : « Pilate lui demanda : Es-tu le roi des Juifs? » (*Mc.*, 15, 2). Mathieu, qui a interrompu son récit pour raconter la fin de Judas, reprend le fil de sa narration par ces mots : « Et Jésus se tenait debout devant le gouverneur » (*Mt.*, 27, 11*) ; puis il rapporte la même question que Marc et de la même manière. Ce qui frappe dans cette narration c'est que Pilate, dont il n'a pas encore été question et qui n'est pas encore intervenu dans les poursuites, interroge Jésus comme s'il était parfaitement au courant des griefs invoqués contre lui. On peut supposer qu'en lui remettant le prisonnier, les Juifs lui ont fait connaître les accusations dont Jésus est l'objet. Luc a compris ainsi le récit de ses devanciers, mais il a cru devoir exprimer ce qu'il trouvait sous-entendu chez eux : « Ils commencèrent, dit-il, à l'accuser, disant : Nous avons trouvé cet homme troublant notre peuple et empêchant de payer le tribut à César et se disant le Christ, c'est-à-dire le Roi » (*Lc.*, 23, 2). L'exemple de Luc prouve qu'il y avait lieu, non seulement de sous-entendre, mais encore d'exprimer ces accusations, elles sont un élément essentiel du récit. Luc en a bien eu le sentiment puisqu'il a aperçu une lacune chez ses devanciers et s'est efforcé de la combler.

Il y aurait donc déjà quelque chose d'étrange à ce que les

accusations des Juifs contre Jésus fussent sous-entendues, mais ce n'est pas tout : il ne peut y avoir relation organique entre le récit du procès juif et celui du procès romain pour cette raison très simple que le chef d'accusation n'est pas le même dans les deux procès. Devant le sanhédrin Jésus est accusé de s'être dit le Christ, le fils de Dieu, devant Pilate de s'être proclamé le Roi des Juifs. Sans doute on peut saisir une relation entre les deux accusations. La seconde pourrait être comprise comme une traduction de la première faite à l'usage des Romains. Mais, s'il y avait eu ainsi adaptation de la formule d'accusation à l'usage de l'autorité païenne, la chose valait la peine d'être dite et on ne voit pas ce qui aurait pu permettre au narrateur de la passer sous silence. La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que la relation qu'il y a dans le récit actuel entre le procès juif et le procès romain n'est pas primitive, mais provient uniquement du rédacteur.

On ne peut, bien entendu, reconstituer la tradition à laquelle appartenait à l'origine le récit du procès romain. Deux hypothèses sont *a priori* possibles : ou bien il appartenait à un récit où il était mis en relation organique avec l'arrestation de Jésus par les Juifs et le procès devant le sanhédrin, ou bien il provient d'une tradition où c'étaient les Romains qui arrêtaient Jésus et le mettaient en accusation. On comprendrait alors pourquoi Pilate interroge Jésus sans avoir besoin d'être renseigné sur sa personne et sur les accusations portées contre lui.

Des deux hypothèses que l'on peut envisager, la seconde nous paraît être la plus vraisemblable. On a quelque peine, en effet, à concevoir les raisons qui auraient pu déterminer un rédacteur à extraire un fragment d'un récit où le procès de Jésus est attribué à l'initiative des Juifs pour l'incorporer dans un autre récit du même type, tandis qu'on comprend très bien que le fragment d'un récit où c'étaient les Romains seuls qui menaient le procès ait été introduit dans une narration où l'initiative des poursuites était attribuée aux

Juifs ; nous sommes donc conduits à penser que le récit du procès romain a été emprunté par le rédacteur du procès juif à une source plus ancienne.

Il y a dans le récit synoptique un autre épisode qui nous paraît provenir, sinon de la même tradition, du moins d'une forme plus récente de cette même tradition : c'est l'épisode de la libération de Barabbas, raconté par les trois synoptiques (*Mc.*, 15, 6-15 ; *Mt.*, 27, 15-26 ; *Lc.*, 23, 18-25). Leur récit est visé par le quatrième évangéliste (*Jean*, 18, 39-40).

Les quatre évangiles supposent la coutume qu'aurait eue le gouverneur romain de mettre un prisonnier en liberté à chaque fête de Pâque. D'après Marc et Luc, ce sont les Juifs qui demandent à Pilate de se conformer à cette habitude. D'après Mathieu et Jean, c'est Pilate qui prend l'initiative d'offrir au peuple la liberté de Jésus. Dans les divers récits les événements se déroulent de la même manière, abstraction faite de quelques détails secondaires dans l'examen desquels il est inutile d'entrer. Dans les divers récits, la liberté de Jésus est offerte au peuple qui la refuse et demande celle de Barabbas. Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'historicité de cet épisode. Il n'y a aucun indice extérieur aux évangiles eux-mêmes qu'on puisse invoquer à l'appui de la coutume supposée ici[1]. Le moins qu'on puisse dire c'est que son existence est extrêmement problématique. L'épisode est donc, au moins, des plus suspects. La question n'est d'ailleurs pour nous d'aucune importance, car ce qui nous intéresse ici ce ne sont pas les événements tels qu'ils se sont déroulés en réalité, c'est la manière dont on s'est imaginé qu'ils s'étaient produits.

L'épisode qui représente le peuple juif appelé à choisir entre Barabbas et Jésus et se prononçant pour le brigand, devait évidemment dans la pensée de ceux qui le rapportent fournir une preuve irrécusable et définitive de l'aveuglement et de

(1) J. Merkel, *Die Begnadigung am Passahfeste*, Z. f. N. T. W., 1905, p. 293 s.

la culpabilité d'Israël. Les Juifs n'ont pas seulement mis Jésus au rang des malfaiteurs, ils l'ont mis plus bas encore.

L'épisode montre en outre Pilate faisant une démarche timide, mais tout à fait nette, en faveur de Jésus. Il fait donc partie de ce groupe de détails et d'épisodes destinés à atténuer la responsabilité des Romains dans l'histoire de la Passion pour aggraver d'autant la culpabilité des Juifs.

Mais si l'on peut expliquer ainsi la genèse de notre récit, il n'en est pas moins vrai qu'on y peut trouver des indications précieuses sur la manière dont on concevait l'histoire de la Passion dans le milieu où l'épisode de Barabbas a été raconté pour la première fois. On ne pouvait se représenter la coutume attribuée au gouverneur romain autrement que comme une mesure bienveillante à l'égard des Juifs. Donc, en offrant la liberté de Jésus, Pilate pense être agréable au peuple. La preuve c'est qu'ensuite, au lieu de faire prévaloir la solution vers laquelle il incline manifestement, il conforme sa décision aux préférences marquées par les Juifs. Peut-on tirer de ce fait quelque conclusion? Il nous semble que oui. Si Pilate, en proposant de mettre Jésus en liberté, a pensé être agréable aux Juifs, c'est que l'initiative des poursuites ne venait pas des Juifs, c'est donc que Pilate avait des raisons de croire le peuple favorable à Jésus. L'initiative du procès ne devait donc pas être attribuée aux autorités juives, mais à l'autorité romaine.

Une autre conception serait, il est vrai, possible; elle est déjà, semble-t-il, indiquée dans les récits des évangélistes (*Mc.*, 15, 10) qui ont bien dû s'expliquer à eux-mêmes comment Pilate avait pu prononcer comme une mesure gracieuse pour les Juifs quelque chose qui paraissait aller directement contre ce qu'ils avaient demandé. Cette conception consiste à admettre que le peuple est, dans son ensemble, favorable à Jésus et que cette faveur même a déterminé les prêtres, les pharisiens et les scribes à perdre un rival considéré comme dangereux. Les autorités juives se seraient alors

arrangées pour arrêter Jésus et le juger de nuit, puis elles l'auraient remis au procurateur. Pilate aurait deviné ce qui s'était passé ; peu soucieux de servir d'instrument aux vengeances du sanhédrin, peut-être satisfait, d'autre part, de mettre le peuple juif en opposition avec ses chefs, il aurait tenté de s'appuyer sur l'élément populaire pour résoudre la question qui lui était soumise en écartant la solution désirée par les autorités juives, mais sans s'exposer lui-même à être plus tard accusé de n'avoir pas donné suite à une plainte dont la portée politique pouvait facilement être démontrée aux yeux de l'autorité romaine supérieure. La combinaison de Pilate aurait échoué parce que les prêtres auraient réussi à retourner l'opinion populaire.

La construction est évidemment fort ingénieuse, elle l'est trop pour qu'on puisse la considérer comme fondée. D'une part le revirement du peuple n'est pas expliqué, de l'autre sa présence devant le tribunal de Pilate n'est pas justifiée. Si le procès juif a été conduit à la hâte, de nuit, à l'insu du peuple et si Jésus a été dès l'aube conduit à Pilate, comment se fait-il que le peuple soit là? Qui l'a instruit si vite d'événements qui se sont passés en cachette? Comment la foule n'est-elle pas occupée aux préparatifs de la fête? Il y a là une série de difficultés qu'on ne peut écarter[1]. On se représente au contraire fort bien comment le récit s'est développé si le premier narrateur attribuait à Pilate l'initiative du procès. Pilate a fait arrêter Jésus : en l'interrogeant il a constaté que c'était un rêveur peu dangereux. Comme il a entendu parler de l'enthousiasme populaire pour Jésus, il offre à la foule de le relâcher. Mais l'arrestation même de Jésus a tué son prestige. Le prophète acclamé n'était pas le

1) Il faut en noter une autre qui n'est pas moins grave. Si Pilate, après avoir fait arrêter Jésus, a reconnu avoir affaire à un personnage innocent et d'ailleurs peu dangereux, il a pu désirer, pour ne pas paraître se déjuger, que la liberté de Jésus lui soit demandée par les Juifs. On a, au contraire, peine à comprendre pourquoi il n'aurait pas tout simplement refusé sa ratification à une décision du sanhédrin qu'il jugeait injustifiée.

Messie puisqu'il est tombé entre les mains des Romains. De bienveillant qu'il était, le peuple est devenu hostile. Il repousse la grâce que Pilate lui offrait. Le gouverneur alors laisse les choses suivre leur cours.

Telle devait être l'économie du récit primitif relatif à Barabbas. Quand on eut attribué aux Juifs l'initiative des poursuites, il fallut le modifier et présenter l'offre de Pilate comme une tentative faite par lui pour sauver Jésus en divisant ses ennemis. Mais, à l'origine, l'épisode était, nous semble-t-il, mieux à sa place dans une tradition qui attribuait l'initiative de la Passion aux Romains.

Il nous faut encore envisager quelques détails du récit de Luc qui s'accordent peut-être mieux avec l'hypothèse d'une initiative romaine. Tel est, par exemple, l'épisode de la comparution devant Hérode (23, 6-16). Le détail peut difficilement être authentique. On ne voit pas bien un magistrat romain déférant à un tribunal étranger un homme accusé d'un délit commis sur le territoire de la juridiction romaine et cela pour la seule raison que l'accusé n'appartient pas par sa naissance au territoire romain. Si l'épisode ne correspond ainsi à rien d'historique, sous l'influence de quelles préoccupations a-t-il été introduit dans le récit évangélique? Ce ne peut être pour atténuer la culpabilité de Pilate, car aucun jugement n'est prononcé par Hérode? Ce ne peut donc être que pour associer Hérode à la condamnation portée contre Jésus. Il ne devait y avoir intérêt à l'y associer qu'en tant que représentant du pouvoir juif. Ce doit donc être pour unir le judaïsme au paganisme dans la condamnation de Jésus qu'on a, à l'origine, raconté l'épisode d'Hérode qui nous a été conservé par Luc. Ceux qui l'ont d'abord rapporté ne devaient rien savoir du rôle joué par le sanhédrin. Ils n'auraient pas eu besoin sans cela d'introduire l'épisode relatif à Hérode pour mettre des Juifs parmi les ennemis de Jésus[1].

1) On ne peut néanmoins établir cette conclusion avec une certitude absolue,

Luc raconte encore que, quand on conduit Jésus au supplice, une grande foule de peuple et des femmes le suivent en se frappant la poitrine (*Luc*, 23, 27). Quand Jésus a expiré, le peuple s'en retourne en se frappant la poitrine (*Lc.*, 23, 48). Quelle est la portée de ce détail? On peut, il est vrai, penser que l'évangéliste en le relatant estime qu'il y a là comme un désaveu de l'attitude des autorités juives. Mais était-ce bien là le sens primitif de l'épisode? Il est permis d'en douter. Comment concilier ce qui est dit ici de l'attitude du peuple avec les cris rapportés plus haut quand la foule arrache à Pilate la condamnation de Jésus? Comment comprendre que ces Juifs pleurent sur Jésus sans exprimer l'ombre d'un blâme pour les autorités de leur peuple qui l'ont condamné? Leur attitude ne se comprend-elle pas mieux si Jésus meurt victime du pouvoir romain et si les Juifs sont réduits au rôle de spectateurs passifs, joyeux ou affligés suivant les cas? Nous croyons, ici encore, être en présence d'un fragment qui suppose une tradition d'après laquelle Jésus était condamné par Pilate.

Nous estimons donc qu'il y a dans les évangiles synoptiques un certain nombre de détails qui supposent l'existence d'une tradition d'après laquelle c'était Pilate et non le sanhédrin qui prenait l'initiative des poursuites contre Jésus.

Il n'en reste pas moins vrai que l'idée des évangélistes est que le sanhédrin a pris l'initiative des poursuites, qu'il a fait arrêter Jésus, l'a condamné et qu'ensuite il l'a remis à l'autorité romaine pour que le jugement prononcé soit ratifié et exécuté. La conception est si nette qu'il n'est pas utile de relever tous les passages où il peut y être fait allusion. Bornons nous à indiquer les morceaux du récit de la Passion où cette idée s'exprime directement. Il y

car il se pourrait que l'auteur ait voulu attribuer la responsabilité de la mort de Jésus au sanhédrin et au peuple juifs en même temps qu'à Hérode. Il faut toutefois noter que *Actes* 4, 27 mentionne comme s'étant concertés pour faire mourir Jésus, Hérode et Pilate ; le même passage indique comme complices les Juifs et les Païens, il n'est pas question du sanhédrin.

a d'abord le récit du complot des ennemis de Jésus qui deux jours avant la pâque décident de le faire mourir (*Mc.*, 14, 1-2; *Mt.*, 26, 3-5; *Lc.*, 22, 1-2). Il y a ensuite la démarche de Judas auprès des autorités juives (*Mc.*, 14, 10-11; *Mt.*, 26, 14-16; *Lc.*, 22, 3-6). Puis c'est le récit de l'arrestation: chez Marc et chez Mathieu, elle est faite par Judas accompagné d'une foule armée d'épées et de bâtons qui vient de la part des grands-prêtres (des scribes, *Mc.*) et des anciens (*Mc.*, 14, 43-52; *Mt.*, 26, 47-56); chez Luc, il est seulement question d'une foule à la tête de laquelle marche Judas (*Luc*, 22, 47) sans doute parce que Luc a connu une tradition différente et qu'il a voulu éviter de se prononcer entre les deux manières de raconter l'arrestation[1].

Les rédacteurs des évangiles synoptiques ont donc utilisé deux traditions qui présentaient sur les auteurs directs de la Passion deux systèmes très différents. D'après l'une c'étaient les Juifs, d'après l'autre c'étaient les Romains qui prenaient l'initiative des poursuites contre Jésus; d'après la première il y avait un procès juif et la condamnation portée contre Jésus était ratifiée par l'autorité romaine; d'après la seconde le magistrat romain intervenait seul. Laquelle de ces traditions faut-il considérer comme la plus ancienne? Il y a là une question qui ne peut dès à présent être entièrement résolue et qui devra être reprise après un examen minutieux des faits de la Passion. Il faut cependant faire une remarque. Dans les récits actuels ce sont les Juifs qui interviennent, et les fragments de l'autre tradition n'apparaissent que mutilés et encadrés d'une manière qui en fausse le sens; ce fait donne à penser que les auteurs des évangiles ont corrigé une tradition ancienne où les Romains seuls intervenaient, en la combinant avec une tradition plus récente qui faisait aussi jouer un rôle aux Juifs. Cette hypothèse est plus vraisemblable que l'hypothèse inverse, car si les évangélistes avaient

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910, p. 75.

introduit dans un récit antérieur l'idée que les Romains seuls poursuivaient Jésus, cette idée apparaîtrait nettement dans leur rédaction et n'aurait pas besoin d'être dégagée par un examen minutieux des différents récits.

(*A suivre.*) M. Goguel.

DE QUELQUES RITES DE PASSAGE EN SAVOIE

V

LES FIANÇAILLES ET LE MARIAGE

Il n'est pas facile de donner d'une manière suivie un scénario complet des cérémonies des fiançailles et du mariage dans les deux départements de la Savoie, d'une part à cause des lacunes d'information pour la plupart des petites vallées latérales, et de l'autre à cause des variations de détail presque d'une commune à l'autre. Les régions pour lesquelles je suis le mieux renseigné grâce aux travaux des savants locaux, à mes enquêtes personnelles et aux communications de M. Cl. Servettaz (de Thonon), de M. A. Dumont (de Bonneville), etc., ce sont celles du Chablais et du Faucigny. Pour les autres régions, et surtout pour les vallées latérales de la Tarentaise et de la Maurienne, où l'on peut espérer que se seraient le mieux conservés les vieux usages, on ne sait à peu près rien en dehors de ce qu'en ont dit quelques auteurs du début du dernier siècle ou de généralités sans intérêt[1].

1) Voici la bibliographie des rites du mariage en allant du nord au sud ; il se peut que de petites brochures ou bien des passages perdus au milieu de travaux plus spécialement historiques, hagiographiques, etc., m'aient échappé, et je serais heureux qu'on me signalât ces omissions.

Haute Savoie en général : J. Serand, *L'Homme actuel* dans le *Guide* de la collection Boule, Paris, s. d., p. 137-138.

Vallée de la Dranse : Aimé Constantin : *Coup d'œil sur certains usages de la vallée de la Dranse*, etc. ; compte-rendu de la 2e session du Congrès des Socié-

Les garçons et les filles se fréquentent et font connaissance l'hiver aux veillées et l'été, en plaine, aux moissons, aux fenaisons et aux *vogues* (fêtes patronales), et en haute montagne lors des fêtes des alpages. Dans tous ces cas, il existe une réglementation plus ou moins stricte des relations

tés savantes savoisiennes en 1879, Annecy, 1880, p. 179-187, d'après un manuscrit Despine et avec des compléments sur les Gets et Larringes en 1862 et 1879.

Régions d'Evian, du Biot, de Samoëns, du Grand-Bornand, etc. : documents que m'a communiqués M. Servettaz, professeur à l'École supérieure de Thonon.

Thonon : Dantand, *L'Olympe disparu*, 5e fascicule, Thonon, 1906, p. 27-38, 71-76 ; L. Jacquot, *Coutumes chablaisiennes*, Revue des Traditions Populaires, t. XX, 1905, p. 315.

Région de Messery : E. Vuarnet, *Messery, Nernier et leurs environs*, Mémoires de l'Académie chablaisienne, 1898, p. 188-189.

Région de Genève : Blavignac, *L'Empro genevois*, Genève, 1875, p. 168-170.

Région de Chamonix : A. Perrin, *Histoire de la Vallée et du Prieuré de Chamonix du xe siècle au xviiie*, Paris, 1887, p. 240-243.

Région de Bonneville : renseignements que je dois à MM. A. Dumont, Amédée Guy, Louis Mallinjod et pour Brison à M. Moenne-Loccoz.

Région de Thônes : Aimé Constantin, *Mœurs et usages de la vallée de Thônes*, I, *Du Mariage* ; compte-rendu de la 3e session, etc. Chambéry, 1880, p. 81-95 et Revue Savoisienne, 1880, p. 113-115 et 1881, p. 42-44.

Claude Gay, *Récits des coutumes antiques des vallées de Thônes*, Annecy, 1905, p. 42-45.

Région de Saint-Julien : renseignements communiqués par M. Lafin, instituteur à Seionzier.

Région des Bauges : L. Morand, *Les Bauges*, t. III, Chambéry, 1891, p. 322-323.

Savoie en général : J. Cosseilie, *L'Homme actuel*, dans le *Guide* de la collection Boule, Paris, Masson, s. d. p. 120-121 ; simple résumé de A. Perrin, *Anciennes coutumes relatives aux mariages*, 15e Congrès des Sociétés savantes savoisiennes, Chambéry, 1899, p. 209-215 lequel a utilisé sans le citer : De Verneilh, *Statistique générale de la France... Département du Mont Blanc*, Paris, 1807, 4e, p. 293-295 ; cet ouvrage a été démarqué par un très grand nombre d'auteurs, qu'il est inutile de citer ici.

Région de Chambéry : A. Perrin, *article cité*, et du même, *L'abbaye de Saint-Valentin de Maché*, etc., Chambéry, 1869, p. 30-31.

Tarentaise, région de Haute-Luce : Verneilh, *ouvrage cité*.

Tarentaise, région de Beaufort : Abbé Ducis, *La vallée de Beaufort*, Annecy, Chambéry, Albertville et Moutiers, 1868, p. 85, citant une communication de J. Replat à un Congrès historique de 1856, republiée in extenso dans *Feuilles d'Album*, Annecy, 1897 ; cf. p. 29-30.

Région de Tignes et de Val d'Isère, renseignements communiqués par M. Keiher, instituteur à Tignes.

entre jeunes gens. D'abord, il serait malséant qu'une fille acceptât de petits cadeaux d'un étranger à la commune, ou même, j'en ai fait l'expérience dans ma jeunesse, de danser et de boire avec lui. Les garçons de la commune et les amies y mettraient vite bon ordre; aussi, peut-on voir dans les vogues des bandes de filles et de garçons se côtoyer sans se mêler. Ce sont là les dernières manifestations d'une solidarité de classe d'âge par localités; mais le service militaire, en introduisant une nouvelle forme de confraternité, en a rapidement entraîné la dissolution. Un grand nombre de communes sont séparées même aujourd'hui par des antagonismes séculaires soit de plaine à montagne[1], soit de part et d'autre d'une rivière[2] et dans ce cas il y a une sorte d'interdiction pour les jeunes gens de prendre femme ou mari chez l'adversaire. Parfois il existe au contraire des conventions spéciales entre garçons de communes amies[3]. Cette solidarité sexuelle et communale est importante à connaître non seulement au point de vue social général, mais aussi parce qu'elle est la cause des rites de passage caractérisés qui seront décrits plus loin.

En somme, l'état d'esprit que Constantin a signalé dans la vallée de Thônes[4] peut être regardé comme général en Savoie, avec des nuances légères qui dépendent de la configuration du sol. « Dans les communes les plus élevées, dit-il, la plupart des mariages ont lieu entre jeunes gens de la même commune; dans le bas de la vallée, c'est le contraire. Aussi dans les premières les femmes qui viennent d'une autre commune ou d'une autre vallée n'y sont-elles pas les bienvenues. Les filles de l'endroit gardent longtemps une rancune

1) Antagonisme entre les habitants de Bauges et ceux de la vallée de Chambéry : entre ceux de la Haute-Tarentaise ou Haute-Maurienne et ceux des vallées inférieures : F. Despine, *Promenade en Tarentaise*. Moûtiers, 1865, p. 60.

2) A Pontcharra sur Bréda, où les gamins se battent sur le pont Bayard ; à Pont de Beauvoisin, etc.

3) Gay, *Thônes*, p. 33.

4) Constantin, *Thônes*, p. 81-82.

contre le jeune homme qui est allé prendre femme ailleurs. Il n'est pas jusqu'au vieux curé qui ne considère sa conduite comme une félonie et, à l'occasion, il ne manquera pas de venger en chaire les filles de sa paroisse. Quant à la nouvelle venue, il faudrait qu'elle fût née sous une bien bonne étoile, ou qu'elle eût de la corde de pendu dans sa poche, pour échapper à la malveillance des vieilles et des jeunes; mais sa situation s'arrange d'autant plus vite qu'elle a un caractère plus jovial, ce qu'on appelle avoir de la *poudre de risoleta* ».

Sans doute, il convient de voir dans cette attitude, en premier lieu, l'expression de cette crainte si générale dans l'humanité de tout ce qui est étranger; mais, de plus, je serais assez tenté d'y retrouver comme une dernière survivance d'une vieille règle d'endogamie en haute vallée et d'exogamie en plaine. Il ne faut pas oublier que sans compter les races préhistoriques, la Savoie a été colonisée ou occupée par les Celto-Ligures ou brachycéphales bruns alpins, par les Allobroges et Burgondes, tribus germaniques, et par des immigrés de toute sorte amenés par la mise en valeur du pays sous l'administration romaine. Cela fait bien des superpositions d'organisations familiales et juridiques différentes, qui doivent avoir contribué à imposer des orientations collectives déterminées, variables avec les localités. Or, l'existence de grandes familles sur base patriarcale large a été notée dans le massif des Bauges, en Chablais, etc., au milieu du siècle dernier et on les a comparées à des organisations semblables de l'Auvergne et des pays slaves. D'autre part, j'ai rencontré à plusieurs reprises une sorte de reste de l'organisation par clans dans des communes isolées; par exemple, à Brison il y a trois familles primitives qui d'abord étaient des blocs autonomes, et qui ne se sont fusionnées par intermariages qu'au cours du dernier siècle; actuellement le cousinage est tel que la règle endogamique se heurte aux prescriptions légales[1].

1) Ces familles primitives sont les Moënne, les Boisier et les Coudurier;

La répartition des races en Savoie est encore si mal connue que je crains de pousser l'argument davantage : mais l'explication donnée par Constantin de la tendance à l'endogamie en montagne, à savoir que les longues veillées d'hiver permettent aux jeunes gens de se mieux fréquenter, est insuffisante, et même fantaisiste : car c'est précisément la nécessité naturelle de se fréquenter entre soi qui serait de nature à donner aux jeunes hommes le désir de visages nouveaux, désir qui d'ailleurs pourrait se satisfaire en été. Il s'agit en somme d'une attitude collective qui s'impose aux jeunes avec un caractère d'obligation séculaire, dont les origines restent à déterminer.

Il se peut que les restrictions dont on constate des traces quand il s'agit du mariage aient été moins fortes quand il s'agissait de relations sexuelles antérieures au mariage, et ceci surtout pendant la saison de l'inalpage. La construction même des chalets anciens entraînait une promiscuité des sexes pendant la nuit qui devait provoquer ce que les curés et évêques regardaient comme un triste relâchement de mœurs[1]. Quiconque a passé quelques nuits dans des chalets,

chaque section a ensuite attaché à son nom soit un surnom particulier, soit un autre nom de famille venu du dehors ; on a ainsi les Moënne-Loccoz, les Coudurier-Boffe (ou Beuffe) ; comme surnoms, on rencontre : Labise, Voué, Guanen, Quatin, Piron, etc. J'y ai distingué deux types anthropologiques, l'un très blond, même filasse, yeux bleu clair, plutôt grand et élancé (race nordique?), l'autre très petit, noirâtre (brachycéphales-alpins) ; les métis châtains tendent à devenir les plus nombreux.

1) « Dans une autre localité (du diocèse d'Annecy), les moyens pris pour garantir les mariages contre les criminelles liaisons dont ils étaient précédés avaient été jusque-là inutiles... Le temps passé sur les montagnes à paître les troupeaux se trouvait être un fatal écueil. La vive impression produite par les instructions de Mgr Rey, en augmentant l'influence du curé, lui permit d'obtenir des parents les utiles mesures qu'ils lui avaient refusées jusqu'alors. Ils se concertèrent de manière qu'il y eût toujours quelques chefs de famille (donc auparavant il n'y avait sur l'alpe que des jeunes gens) avec les jeunes gens dans ces parages solitaires, pendant la saison des pâturages ; cette sage précaution eut tout le bon effet qu'on en pouvait attendre. » Ruffin, *Vie de Rey*, p. 367-368 ; ces instructions de l'évêque d'Annecy sont de 1834 ou 1835.

en des conditions telles qu'on le traitât en compatriote et en ami, a pu faire sur la liberté de mœurs qui y règne des observations suffisantes pour comprendre comment un médecin de mes amis est arrivé à constater que sur trente filles d'une vallée de la Haute-Savoie il n'y en a guère plus de deux ou trois en moyenne qui sont encore vierges la veille de leur mariage. Ainsi s'explique aussi cette stipulation de la région de Chamonix, que si un enfant est né avant que le mariage de ses parents date de sept mois au moins, on ne sonne pas les cloches au baptême.

Il n'y a pas lieu de voir là un signe d'une perversion introduite dans les mœurs en montagne par la civilisation ; c'est au contraire le reste d'une autre conception que la chrétienne de la valeur des relations sexuelles. D'ailleurs, elles ne devaient pas être si libres de toute restriction qu'on le croit d'ordinaire. Ce sont, en effet, les jeunes gens du même village ou de la même commune qui vivent en commun sur un même alpage, et il se peut que ces relations sexuelles sont alors postérieures à des rites de fiançailles, ou autorisées par l'opinion après l'accomplissement sur l'alpe de certaines formalités. J'ai lu quelque part, mais n'ai pas réussi à retrouver ma fiche, qu'anciennement, si deux jeunes gens s'accordaient pendant l'inalpage, ils en faisaient part à leurs compagnons assemblés dans un banquet au cours duquel les jeunes gens buvaient dans un même verre ou une même tasse qu'ensuite le garçon brisait ; les jeunes gens étaient à partir de ce moment regardés comme mariés et faisaient ensuite régulariser leur union par le curé ou le maire, après le retour au village en automne. Peut-être, existait-il d'autres rites d'union du même genre, qui auront échappé aux observateurs d'autant plus facilement que les faits d'ordre sexuel sont ceux dont les Savoyards, tout comme les demi-civilisés, craignent le plus de parler.

En outre, les garçons restés en bas venaient périodiquement voir les bergères de là-haut. Cette coutume a été décrite en détail pour les pâturages de la vallée de Thônes par

M. Gay[1]. « Ils prenaient des provisions et allaient en invités dans les montagnes pour y dîner à midi : après le dîner, les jeunes gens dansaient de une à quatre heures du soir, jusqu'au moment d'aller en champ les vaches ; on dansait dans la grande salle du chalet ; on avait beaucoup de place devant la maison, ou plus loin ; on choisissait une place en plein pré ; on dansait sur cette place ; pour cette danse on était souvent très nombreux ; quand les vaches étaient aux champs, tous se faisaient bergers, chacun avec son bâton : on allait garder les vaches avec la bergère, partie très agréable ; le soir on rentrait le bétail, on faisait le souper et on passait la veillée souvent jusqu'au jour. »

L'époque des mariages ne semble réglementée que dans des cas assez rares. Dans les villes, on se marie n'importe quand. Dans les communes rurales de la vallée de Thônes, les trois quarts des mariages ont lieu en avril et en juin ; une jeune fille se croirait déshonorée si elle se mariait en mai « parce que c'est le mois de Marie » ; on ne doit pas non plus se marier en carême, et comme il tombe en février et mars, ces deux mois sont éliminés à leur tour ; pendant l'été et l'automne, les travaux agricoles occupent trop les montagnards, qui doivent compter avec la brièveté des beaux jours aux hautes altitudes ; enfin, en hiver « les parents du jeune homme se soucient peu d'avoir à nourrir une bouche de plus jusqu'au printemps »[2]. On peut donc voir ici en action deux facteurs, l'un économique, l'autre chrétien local, et datant de la recrudescence dans nos pays du catholicisme après les missions de saint François de Sales, au XVII[e] siècle. Je n'ai pas trouvé de faits qui rappelleraient les périodes primitives de mariage supposées par Westermarck et Havelock Ellis, sinon peut-être la préférence des pêcheurs de Rives, dont il sera parlé plus loin, pour le jour de la Saint-Pierre comme jour du premier rite des fiançailles provisoires.

1) Gay, *Thônes*, p. 53-54.
2) Constantin, *Thônes*, p. 83.

En règle générale, la jeune mariée va habiter dans la maison de ses beaux-parents, et c'est à cette forme normale de mariage que s'appliquent les descriptions qui suivent. Si, au contraire, c'est le marié qui va habiter chez les parents de sa femme, il est un peu méprisé. Cette forme s'appelle « se marier en gendre » à Samoëns, « se marier en bouc[1] » dans l'Albanais, et « se marier en cul de loup » à Bonneville[2], j'ignore pourquoi.

Après avoir souvent causé, avoir dansé ensemble aux vogues, le garçon fait part de ses intentions matrimoniales à la jeune fille. A Thonon, si c'était l'hiver, lors des glissades sur la pente de Crète il montait sur un traîneau, la prenait sur ses genoux et, renversant le traîneau, ou bien profitant d'une chute fortuite, il l'embrassait : la fille comprenait que c'était là un engagement véritable[3]. Dans le Haut Chablais, c'était aux parents à décider quelle femme convenait à leur fils[4]. En général, cependant, c'est le garçon qui choisit sa fiancée et il se contente de demander l'approbation de ses parents. Anciennement, le garçon allait faire directement sa demande, accompagné d'un camarade ; après les premières paroles données, il invitait au cabaret le père de la fille ou celui qui le représentait[5] ; ce sont là des rites préliminaires d'agrégation et d'entrée dans la marge. A Tignes et à Val d'Isère, cependant, où le garçon fait sa demande directement, il n'y a pas de repas de famille ; anciennement, le jeune homme était assisté d'un camarade appelé *botachu*[6].

Quand tous sont d'accord dans la famille du garçon, celui-ci va demander au père ou à la mère de la jeune fille l'entrée

1) Parce qu'on mène le bouc à la chèvre, au lieu qu'on mène la vache au taureau.

2) Voici les expressions patoises : *maria d'jhindre, é boché, é cu d'leu* ; cette dernière expression, que j'ai notée à Bonneville ne se trouve pas, p. 262, dans le *Dictionnaire Savoyard* de Constantin et Désormaux, Paris, 1902.

3) Dantand, *Olympe*, p. 111.

4) Constantin, *Dranse*, p. 179.

5) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 293.

6) Documents Kellner ; le mot botachu n'est pas dans le *Dictionnaire* de Constantin et Désormaux.

de leur maison[1] ou ne se présente qu'avec l'assurance d'être favorablement accueilli (Chablais)[2]. Anciennement, quand le père du jeune homme ou celui-ci faisaient la demande, si la fille refusait de l'agréer, elle dressait un tison dans la cheminée[3]; cette coutume, répandue au XVIII[e] siècle, semble avoir disparu partout[4].

Si le jeune homme est agréé, il vient quelques jours après avec son père faire la demande officielle; il apporte une bouteille d'eau-de-vie, en offre au père et à la mère de la jeune fille, puis à tous les assistants : c'est l'entrée en matière obligée ; après quoi on discute la date et les conditions du mariage, et le futur donne des arrhes à la future, arrhes qu'elle devra doubler en cas de dédite et qui vont de 200 à 400 fr.[5]. La coutume des arrhes était générale au XVIII[e] siècle[6] et existe encore dans le Chablais[7] et la Haute Tarentaise[8]. Dans les régions de Chambéry[9] et de Thônes[10], dès que le jeune homme est agréé il offre à la jeune fille un mouchoir ou fichu quadrillé de raies déterminées qu'elle jette aussitôt sur ses épaules d'un air pudique et parfois comme à regret.

A Rives, faubourg des pêcheurs de Thonon situé sur l'emplacement d'une ancienne station lacustre, il existait encore vers le milieu du XVIII[e] siècle un ensemble de cérémonies matrimoniales particulières. Le jour de la Saint-Pierre, patron des pêcheurs, était entre autres le jour préféré des fian-

1) Verneilh, *ibid.*; Perrin, *Chamonix*, p. 240.
2) Constantin, *Dranse*, p. 179; *Thônes*, p. 85.
3) Perrin, *Anc. cout.*, p. 210.
4) Constantin, *Thônes*, p. 85; la coutume du tison existait aussi dans les Basses-Alpes, et en d'autres régions de France, je crois.
5) Perrin, *Chamonix*, p. 240.
6) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294; peut-être faut-il y voir le reste d'un ancien *achat* de la fille.
7) Documents Servettaz.
8) Documents Kellier.
9) Perrin, *Anciennes coutumes*, p. 210.
10) Constantin, *Thônes*, p. 85.

çailles[1]. Après une promenade des deux familles sur une barque ornée de feuillages, on revenait vers la terre. Le jeune homme et la jeune fille entraient, les pieds nus, dans l'eau; les assistants récitaient un Pater et un Ave; la jeune fille appuyait sa main droite contre la main gauche du jeune homme, puis ils plongeaient ces deux mains dans l'eau et ramenaient ensemble une pierre que le père du jeune homme, ou à défaut un de ses parents, cassait en deux, et dont il remettait une moitié à chacun des fiancés; alors tous s'écriaient : « Que Dieu les éclaire et que S. Pierre leur soit en aide ». Ces fiançailles n'étaient que provisoires et dites d'attente ou d'épreuve : elles devenaient définitives et irrévocables si, à la S. Pierre suivante, le jeune homme et la jeune fille, entrant de nouveau dans l'eau, en puisaient un peu dans leur main et se donnaient mutuellement à boire. A ce moment les assistants criaient : « S. Pierre, reçois-les dans ta barque ». D'où vient que, pour annoncer un mariage, on disait : « Ils ont bu dans la main l'un de l'autre ».

La moitié de pierre avait été déposée par chacun dans le bénitier de sa famille. Les fiançailles d'épreuve ou d'attente duraient trois mois; pendant ce temps, les fiancés avaient libre accès dans la maison l'un de l'autre à toute heure du jour et le soir aux veillées jusqu'à la prière du soir; après quoi le père du jeune homme, ou un voisin respectable, reconduisait la jeune fille chez elle. Ils pouvaient recevoir la visite de leurs amis et amies, mais n'avaient pas le droit d'en rendre, ni de faire ou dire quoi que ce fût qui parût tendre à un autre engagement. Les trois mois passés, chacun avait le droit de reprendre sa liberté sans donner aucun motif; il le signifiait aux familles par ces simples mots : « Je retire du bénitier ma moitié de pierre ». Mais ces paroles obligeaient celui qui les prononçait à une retraite rigoureuse de quarante jours, pendant lesquels ni parents ni amis ne devaient venir le visiter. Si à l'expiration de cette retraite

1) Daniand, *Olympe*, p. 28-38 et 71-72.

ses intentions ne s'étaient pas modifiées, on rompait les fiançailles. A cet effet, un dimanche, chacun des jeunes gens en présence des familles sortait du bénitier sa moitié de pierre et le père du jeune homme, ou à défaut son parrain, l'accompagnait à la maison de la jeune fille; là, en présence de plusieurs des témoins qui avaient assisté à la première cérémonie, on rapprochait les deux moitiés de la pierre et on la portait ainsi reconstituée au bord du lac; les deux jeunes gens jetaient chacun sa moitié dans l'eau et par trois fois jetaient de la main gauche d'autres pierres vers l'endroit où les moitiés s'étaient enfoncées. Quant aux fiançailles définitives elles étaient bénies à l'église.

On remarquera que, dans cette cérémonie intéressante, les rites d'agrégation et de séparation sont du type le plus simple et le plus direct, et en outre que les fiançailles, qui sont en soi déjà une période de marge, sont ici dédoublées de manière à se répartir en étapes analogues à celles que j'ai signalées à plusieurs reprises dans mes *Rites de Passage* à propos d'autres ensembles cérémoniels et chez des populations très différentes.

Sur quelques points de la Tarentaise, notamment à Haute-Luce, se rencontraient aux XVIIIe et XIXe siècles des éléments qui rappellent la coutume répandue dans la Suisse allemande et dans l'Allemagne du Sud du *Fensterln*[1] et celle, plus spéciale cependant, du maraîchinage vendéen[2]. Une fois accepté, le futur venait faire sa cour, d'ordinaire dans la soirée; d'abord il n'était autorisé à causer à sa fiancée que par la fenêtre, puis sur le seuil de la porte, et enfin on le laissait entrer dans la maison; quelques jours avant le mariage il passait une nuit tout habillé sur le lit de sa fiancée, rite qui s'appelait *courir la trosse*[3]. C'est là, comme on voit, un rite

1) Voir les travaux de Liebrecht, etc.

2) Marcel Baudoin, *Le maraîchinage*, 3e éd. Paris, 1904.

3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 293, copié par de nombreux auteurs (Replat, Perrin, Constantin, etc.) sans qu'on sache dans quelles autres communes cette coutume existait et si elle s'y est maintenue. La coutume est inconnue à Tignes (documents Keller).

préliminaire d'appropriation ou d'agrégation auquel il existe de nombreux parallèles, surtout dans l'Inde. Le plus souvent cependant, des tabous divers séparent les jeunes gens.

Le plus répandu de tous est que, du jour des fiançailles, les jeunes gens ne doivent plus coucher sous le même toit, fût-ce à l'écurie, et si le fiancé est loin de chez lui, il doit aller coucher chez un voisin[1]. Ce tabou semble d'introduction chrétienne, car à Thônes, où précisément il est très strict, les fiançailles étaient bénies à l'église[2] après achat des cadeaux, vêtements de noces, etc. et le soir il y avait un repas auquel n'assistaient comme invités que les garçons et les filles d'honneur; elles étaient aussi bénies à l'église dans les régions de Chambéry[3], Chamonix[4], en certaines communes du Chablais[5] et le sont encore 4 à 5 jours avant le mariage à Tignes et à Val d'Isère, où existe aussi l'interdiction pour les fiancés de coucher sous le même toit[6].

Au lieu que le rite primitif de consécration des fiançailles décrit par Verneilh ne comportait qu'un repas[7], au Grand Bornand il réunissait les deux familles et s'y appelait *boire le vin*[8]. De toutes manières, ce repas, qui avait lieu chez les parents de la fiancée « avait un caractère grave ; on n'y montrait pas sa joie[9] ».

1) Gay, *Thônes*, p. 42.
2) Cf. Constantin, *Thônes*, p. 86.
3) Perrin, *Anciennes coutumes*, p. 210.
4) Perrin, *Chamonix*, p. 241.
5) Documents Servettaz.
6) Documents Kellier.
7) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.
8) Documents Servettaz.
9) Constantin, *Thônes*, p. 86; que la participation en commun à un repas comporte en règle générale un sens d'obligation réelle, tout aussi puissante que celle qu'entraîne l'acceptation d'un anneau, d'une ceinture, la mise d'un voile ou l'attache par un lien, je crois l'avoir assez montré dans mes *Rites de Passage*. En voici un cas savoyard très net : Dans la vallée de Beaufort, on appelle *repas des vaches* le grand festin que le *montagnard* (c'est-à-dire celui qui exploite une montagne à pâturages pour vaches dont le lait est utilisé pour la fabrication du gruyère) donne chaque année à des bergers et à tous ceux qui lui louent des vaches pendant l'été ; quiconque assiste à ce banquet contracte l'engagement

L'achat des bijoux de la fiancée à la ville voisine ou au marché se fait en cortège ; n'y prennent part que les promis et leurs père et mère, ou leurs garçons et filles d'honneur. Cet achat se nomme *faralie*, du verbe *fara*, ferrer; *ferrer la fiancée*, c'est lui faire percer les oreilles pour y mettre des boucles (Chambéry[1], certaines communes du Chablais[2]). Les bijoux consistent en anneaux, chaîne d'or, croix d'or ou d'argent, et cœur d'or; ces deux derniers sont chrétiens, mais l'anneau, la chaîne et les boucles d'oreille sont manifestement préchrétiens, et, en tant que signes d'appropriation, universels[3]. Le nom qu'on donne à Thônes à la chaîne en or munie du cœur est d'ailleurs caractéristique : on l'appelle *esclavage*. Ces cadeaux sont absolument obligatoires ; les frais du voyage sont à la charge du fiancé[4]. A Val d'Isère, le fiancé donne une bague de fiançailles[5].

Les rites préliminaires de séparation du fiancé par rapport à sa classe d'âge ne semblent pas très répandus en Savoie. Dans la région de Messery[6], un dimanche ou deux avant les noces, les garçons dont les bans sont publiés offrent à boire à la jeunesse du village ; la règle habituelle est d'un setier de vin (50 litres). Cela s'appelle l'*abadouche*, du verbe *abada*, qui signifie détacher, lâcher, donner la liberté[7]. A Saint-Jullien en Genevois, si je puis ajouter foi au récit que m'a fait M. Lafin, il existait un véritable rite de mort et de renaissance. Voici le récit des cérémonies par lesquelles le narrateur aurait lui-

de louer ses services ou des vaches laitières à ce montagnard ; la promesse du louage est prouvée par le seul fait de la présence au *repas des vaches* (Ducis, *La vallée de Beaufort*, p. 81).

1) Perrin, *Anc. cout.*, p. 211.

2) Documents Servettaz. Il est difficile de supposer que ce soit l'idée de *ferraille*, terme d'argot pour désigner des bijoux, qui soit à la base de cette expression locale. Pour un rite de ferrement des femmes en Poitou, cf. *Revue des Traditions Populaires*, 1906, p. 237.

3) Cf. mes *Rites de Passage*, à l'index, s. v.

4) Constantin, *Thônes*, p. 86.

5) Documents Kellier.

6) Vuarnet, *Messery*, p. 188.

7) Constantin et Désormaux, *Dictionnaire Savoyard*, s. v. *abada*.

même passé lors de ses noces il y a une vingtaine d'années. On remarquera pourtant qu'étant instituteur, le cycle cérémoniel normal était brisé dans son cas, car il amenait sa femme, non dans sa maison paternelle, mais dans son appartement scolaire. Les jeunes gens du village s'étaient concertés pour s'emparer du nouvel époux; ils arrêtèrent la voiture qui le ramenait avec sa jeune femme et le firent descendre; après quoi ils ordonnèrent au cocher de continuer son chemin jusqu'à l'école. Ils mirent M. Lafin dans un drap de lit tout préparé, l'emportèrent en le bernant, puis le mirent dans une fosse creusée d'avance en pleins champs faisant mine de l'enterrer. Ensuite ils le transportèrent dans une salle de l'auberge du lieu et lui ordonnèrent de leur payer à boire; on installa deux tonneaux, l'un de vinaigre, l'autre de vin blanc par terre sur le seuil d'une porte, et par dessus un petit tonneau d'eau-de-vie, et on les mit en perce tous trois des deux côtés; en comptant encore les victuailles, M. Lafin en fut pour 250 fr. environ. Mais en rentrant chez lui au matin, il trouva en place tout un mobilier, cadeau des jeunes garçons, et dont la valeur était plutôt supérieure à ce qu'on lui avait fait débourser.

La fiancée reçoit de son parrain et de sa marraine deux tabliers identiques; elle met celui du parrain le dimanche qui précède le mariage et celui de la marraine le dimanche qui le suit[1].

Le dimanche qui précède le mariage, les fiancés ne doivent pas assister à la messe, car c'est alors qu'ils sont *criés au prône* (Grand Bornand[2]). A Thônes, les garçons et filles d'honneur allaient ce jour-là avec les fiancés dans une commune voisine dîner à l'auberge; puis on s'amusait jusqu'au soir et on rentrait souper à la maison paternelle de la fille; la dépense de cette journée était à la charge des garçons d'honneur[3].

1) Constantin, *Thônes*, p. 86; Perrin, *Anc. cout.*, p. 211.
2) Documents Servettaz.
3) Gay, *Thônes*, p. 42.

A Val d'Isère, quelques jours avant le mariage, le fiancé accompagné de la fiancée et de la mère de celle-ci ou d'une de ses plus proches parentes va *ressond la parentâ*, c'est-à-dire reconnaître la parenté[1]. L'expression locale montre bien le caractère rituel primitif de ces visites préliminaires à l'agrégation de deux familles.

La veille du mariage, les fiancés vont renouveler les invitations et porter les cadeaux d'usage, le fiancé aux apparentés de la fiancée et celle-ci aux apparentés du futur ; puis aux garçons et filles invités : aux premiers une cravate, aux filles un bonnet ou une coiffe[2]. Au Grand Bornand, ce jour-là ou le dimanche qui précède la noce, la fille offre à sa marraine un bonnet ou un chapeau, et à son parrain une chemise ; parrain et marraine embrassent leur filleule et lui donnent une pièce d'argent ; ce jour-là aussi la fille donne une robe à sa future belle-mère, fait des cadeaux à d'autres parents, et au curé donne plusieurs mouchoirs[3]. Anciennement ce même jour semblait plus important : le père de la jeune fille invitait les parents des deux familles ; la fille se cachait, et le futur devait la chercher, aidé dans cette recherche par les personnes de sa suite et au son de la musique du village ; lorsque la fille avait été trouvée, on se mettait à table, mais elle ne s'y présentait que lorsque le repas tirait à sa fin, pour être conduite à l'endroit où l'on dansait[4]. C'est là un simple rite préliminaire de séparation de la fille d'avec son milieu familial, et non, comme le voudrait l'ancienne théorie, la survivance d'un mariage par rapt[5].

Le jour fixé pour la noce, d'ordinaire un mardi ou un mercredi, les invités arrivent de bonne heure à la maison de la jeune fille. Autrefois les fiancés communiaient et par suite ne

1) Documents Kellier.
2) Constantin, *Thônes*, p. 87 ; Perrin, *Chamonix*, p. 231 ; *Anc. cout.* p. 211.
3) Documents Servettaz.
4) Vernailh, *Mont Blanc*, p. 294.
5) Cf. ma critique de cette théorie, *Rites de Passage*, p. 175-185.

devaient pas participer à la collation préparée[1]. A Chamonix, les garçons d'honneur, avant de rien accepter, explorent toute la maison à la recherche de la fiancée qui s'est cachée avec ses filles d'honneur ; ils engagent avec celles-ci une lutte courtoise et conduisent enfin la fiancée au milieu des invités qui saluent son entrée par des coups de pistolet[2]. Ainsi à Chamonix le rite noté par Verneilh pour la veille du mariage est transposé au matin du grand jour, et le sens que je lui ai assigné de rite de séparation s'y marque mieux par la lutte simulée avec les filles d'honneur, c'est-à-dire avec les représentantes de la société sexuelle primitive de la fiancée.

Anciennement, les invités arrivaient les uns portant des branches de laurier, les autres ornés de cocardes ou de rubans[3]. En Chablais, chaque parent ou invité qui arrive, embrasse la fiancée et lui remet un cadeau obligatoire, une pièce d'un franc ou davantage[4]. Les parents et invités font ensuite honneur à la collation, tandis qu'on habille la mariée.

Pendant toutes les allées et venues, la toilette de la fiancée et la collation, le fiancé doit se tenir avec réserve et rester comme perdu dans la foule, peut-être comme le pense Constantin[5] parce que n'étant pas chef de famille dans cette maison, il doit montrer qu'il s'efface devant le chef réel.

Toutes les pièces du costume des fiancés doivent être neuves[6] c'est-à-dire *pures*, au sens magico-religieux. La toilette de la fiancée achevée, on appelle le jeune homme; cette toilette est blanche ; la tête nue ou couverte d'un bonnet est ceinte d'une couronne en fleurs naturelles ou artificielles, suivant les localités; de cette couronne tombe un flot de rubans multicolores, la plupart rouges, mais bleus en cas de

1) Constantin, *Thônes*, p. 83-87 ; Constantin, *Dranse*, p. 180.
2) Perrin, *Chamonix*, p. 241 ; *Anc. cout.*, p. 212.
3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.
4) Documents Servettaz.
5) Constantin, *Dranse*, p. 180 ; *Thônes*, p. 87.
6) Constantin, *Dranse*, p. 179.

deuil[1]. De nos jours, la couronne tend à être remplacée par un bouquet de fleurs artificielles et de préférence de fleurs d'oranger. De même, les gros bouquets ou les grosses fleurs que les mariés portaient sur la tête ou le chapeau, au côté ou à la boutonnière, se perdent et sont tout au plus remplacés par des rubans, lesquels eux-mêmes sont de plus en plus délaissés au profit des cocardes. La distribution de tous ces insignes était autrefois plus ou moins réglementée[2]. On croit communément que bouquets et couronne étaient un signe de virginité ; il n'en est rien, ou du moins cette interprétation est très récente ; la couronne a, dans les rites du mariage, le sens d'un signe de royauté temporaire (c'est-à-dire d'une condition sociale anormale et transitoire, étant donnés les personnages en scène), puis le sens d'intronisation, d'investiture, bref de passage d'un état à un autre, passage définitif que marque la forme même de la couronne comme cercle magique.

L'autre procédé pour exprimer ce même ensemble d'idées est fourni par la ceinture ou écharpe à longs pans traînant à terre et appelée selon les régions le *fian* ou le *fien*, mot dont j'ignore l'étymologie. Le port du *fian*[3] lie matériellement la fiancée au futur au même titre, et avec la même force, que l'anneau que bénira ensuite le prêtre ; aussi la coutume primitive voulait-elle que ce fût au fiancé en personne à placer le ruban autour de la taille et à nouer le *fion* ; il en coupait ensuite un morceau à l'aide de ciseaux que lui présentait la fille d'honneur, et le fixait solidement au gros bouquet que lui avait donné d'abord sa fiancée, et qu'il portait à l'endroit du cœur ; il devait bien prendre garde à ne pas perdre ce bout de ruban en chemin ; c'eût été un très mauvais présage, que

1) *Idem*, p. 184 ; Bonneville (A. Guy).

2) Voir sur tous ces détails diverses sources citées, puis Grillet, *Dict. histor.* t. 1, p. 142.

3) Constantin, *Dranse*, p. 180 ; Perrin, *Chamonix*, p. 241 ; Vuarnet, *Messery*, p. 188 (le fien ne s'y met plus ; on l'achète cependant pour le donner à l'église et en orner la croix des processions) ; Bonneville (A. Guy) ; documents Servettaz ; Constantin, *Thônes*, p. 87 ; Perrin, *Anc. cout.*, p. 212.

n'aurait pu annuler ou conjurer qu'une perte équivalente faite par la fiancée, celle par exemple de sa jarretière (autre objet en forme de cercle).

Ces échanges de fleurs, le fian et les nœuds sont donc nettement des rites d'union individuelle, extérieurs au christianisme et peut-être antérieurs à lui et même à l'influence romaine : car le christianisme n'a fait qu'adopter, en leur laissant leur sens de magie effective, mais en modifiant la valeur et la théorie de leurs sanctions, les vieux rites du mariage romain[1].

Pendant la collation offerte dans la maison de la jeune fille celle-ci devait, ainsi que sa mère, paraître très affligée et faire semblant de pleurer en s'essuyant sans cesse les yeux. Les hôtes consolaient de leur mieux les parents éplorés, rite manifeste de séparation[2].

La mariée habillée, on se rend à l'église. L'ordre du cortège varie peu. Le plus souvent de nos jours, la fiancée est en tête, au bras de son père et le marié ferme la marche avec sa belle-mère[3]. Dans quelques communes, la fiancée est escortée par deux de ses parents, tels que son père et un de ses frères, suivis du fiancé et de ses amis[4]. Après la cérémonie à l'église, la mariée donne le bras, non pas comme dans les villes à son époux, mais au plus proche parent de celui-ci[5] ou à deux proches parents[6]. On ne saurait mieux marquer le caractère social restreint de toute la cérémonie, qui transporte un individu d'une famille dans une autre. Là où l'époux donne le bras à la mariée, elle est tenue de l'autre côté par l'une des plus proches parentes du marié[7], ce qui

1) Cf. entre autres L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 428-434.

2) Constantin, *Dranse*, p. 180.

3) Documents Servettaz ; Perrin, *Anc. cout.*, p. 212 ; *Chamonix*, p. 241.

4) Constantin, *Thônes*, p. 87-88 ; *Dranse*, p. 181-182.

5) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

6) L. Morand, *Les Bauges*, p. 322.

7) Constantin, *Dranse*, p. 181.

indique l'entrée dans une nouvelle société sexuelle restreinte. On remarquera que la mère de l'époux ne joue encore aucun rôle : on ne la voit paraître que vers la fin, dans un ensemble de rites d'une portée définitive.

En Haute Tarentaise, ce sont les deux garçons d'honneur qui conduisent la mariée à l'autel; la cérémonie finie, ils viennent la prendre, la mènent hors de l'église et la présentent au mari en disant : « Voici ta femme »; après quoi ils doivent la garder toute la journée[1].

La plupart du temps, les cortèges vont à pied; cependant aux Gets en Chablais on se rendait à l'église à cheval si le temps était mauvais; de toute façon, deux chevaux conduits en laisse ouvraient la marche, l'un pour le curé, l'autre pour le vicaire[2]; au Grand Bornand on allait toujours à cheval; la plus belle jument était pour la fiancée et le promis chevauchait à son côté, puis venaient les parents et invités, chaque cavalier ayant sa dame en croupe[3]. Il ne semble pas que la chevauchée nuptiale ait été en usage dans beaucoup de localités.

Tout en tête marchait autrefois le ménétrier, muni de son violon; à peine hors de la maison, il jouait sans arrêt une vieille chanson aujourd'hui oubliée :

Pleura, pleura, ma poura epeusa,
Pleura, pleura, malheureusa,
Dé coups de pi, dé coups de ju, dé coups de poing,
T'en aré bin.

« Pleure, pleure, pauvre épouse; pleure, pleure, pauvre malheureuse; des coups de pied, des coups d'œil, des coups de poing, tu en auras bien[4]. »

Le ménétrier au violon est remplacé de nos jours par un quelconque joueur d'accordéon qui ressasse des danses banales.

1) Documents Kellier.
2) Constantin, *Dranse*, p. 183.
3) Constantin, *Thônes*, p. 88; documents Servettaz.
4) Perrin, *Chamonix*, p. 342; pour des variantes de cette chanson, voir Constantin, *Dranse*, p. 181; *Thônes*, p. 88; Ritz.

Quant à la coutume, aujourd'hui en voie de disparition, de tirer, au départ et au retour du cortège, des *boites* (sortes de petits mortiers), des pétards, des coups de fusil et de pistolet, elle n'a, en dehors de son caractère de réjouissance, d'autre but que de faire connaître à la société générale, commune et vallée, un événement intéressant deux familles et entraînant, sinon une rupture d'équilibre, du moins un nouvel arrangement de rapports déterminés entre certains individus et groupements. Je doute que l'idée primitive soit en Savoie, comme on l'admet d'ordinaire conformément à la théorie générale courante, que ce vacarme et ces coups de feu soient destinés à épouvanter des puissances mauvaises, des démons ou esprits. Cette interprétation est certes excellente quand il s'agit par exemple de l'Égypte et de l'Afrique du Nord où ces esprits, les djinns, possèdent une individualité précise et reconnue. Mais je ne trouve pas en Savoie d'équivalents à cette sorte de puissances auxquelles on ne saurait assimiler ni les lutins domestiques ou servants, ni les fées, ni les diverses dames blanches ou vertes.

Quoi qu'il en soit, la coutume dont il s'agit existe encore dans quelques communes, par exemple à Tignes où l'on prétend qu'elle date des Sarrasins dont les Tignards seraient les descendants : une armée de Sarrasins atteinte de la teigne (on notera cette étymologie populaire) aurait été anciennement reléguée dans cette vallée reculée avec défense de passer le pont de la Balme situé entre les communes de Sainte-Foy et de Tignes, et c'est d'elle aussi que serait descendue la population de Val d'Isère. En plus de la consonnance des noms, cet autre fait a pu donner naissance à la légende : que la *frontière*, coiffure caractéristique de la Tarentaise et qui a la forme d'une sorte de calotte Marie Stuart à trois pointes, ne se porte qu'en aval du pont de la Balme[1].

Après la bénédiction religieuse, le père du jeune homme conduit l'épousée d'abord au banc ou à la place dans l'église

1) Documents Kellier.

de sa nouvelle famille, puis au cimetière sur les tombes de celle-ci (Chamonix, Saint-Paul en Chablais[1]). Aux Gets et dans d'autres communes du Chablais, le lendemain du mariage, tous les participants à la noce s'habillent de deuil et vont assister à un service funèbre pour le repos des âmes défuntes des deux familles[2]. Ces deux rites sont d'une interprétation aisée. Le premier a pour objet d'agréger l'épouse à sa nouvelle famille en bloc, et le second marque la jonction de deux collectivités restreintes.

Le rite suivant qui s'exécutait à la Chapelle d'Abondance en Chablais, il y a une cinquantaine d'années, n'est au contraire qu'individuel : aussitôt après la messe, on jetait sur les épaules des nouveaux mariés le drap mortuaire, et l'on entonnait le *Libera me...*[3] A défaut de renseignements plus complets, il est dificile de décider si ce rite n'a pas été institué anciennement en commémoration de quelque événement local, par exemple à la suite d'une épidémie ; il pourrait être aussi une sorte de rite de compensation destiné à écarter les influences malignes. Cependant, l'interprétation qui me semble la plus plausible serait qu'il s'agit d'un rite de mort et de renaissance du même ordre que ceux que j'ai énumérés ailleurs[4] ; les rites de ce genre dans les cérémonies du mariage sont d'ailleurs d'une certaine rareté[5].

A Messery, en sortant de l'église, on jette aux enfants assemblés des caramels, des bonbons pliés dans du papier, et on continue ces distributions tout le long de la route[6]. A première vue, ce rite semble n'être qu'un transfert au mariage du rite analogue bien connu du baptême. Mais le nom du rite à Messery et dans la région montre que cette forme locale est récente ; on l'appelle *Tri la pirra à Barnada*,

1) Constantin, *Dranse*, p. 186 ; Perrin, *Anc. cout.*, p. 213, *Chamonix*, 242.
2) Constantin, *Dranse*, p. 186.
3) *Ibidem*, p. 187.
4) *Rites de Passage*, p. 260-263.
5) *Ibidem*, p. 262.
6) Vuarnet, *Messery*, p. 188.

tirer la pierre à Bernarde. Ce nom de *Pierre à Bernard* ou *à Bernarde* désigne de l'autre côté du lac de Genève, en pays de Vaud : 1° un rite de barrage dont je reparlerai plus loin; 2° un rite d'aspersion : quand la nouvelle épousée arrive devant la porte de son futur domicile, une vieille femme surnommée pour la circonstance la *Bernada* s'avance, portant un plat de grains et un trousseau de clefs; la vieille jette sur la mariée trois poignées de froment et lui attache le trousseau de clefs; d'autre part, la fête de l'été des montagnes aux chalets d'Aï s'appelle la *Bernausa*, et comporte une distribution, à tous les visiteurs, de crême et de séré[1]. Le même rite est signalé, mais sans nom spécial, comme ayant existé anciennement en Savoie propre : la jeune mariée est amenée à son futur domicile par son beau-père et accueillie par sa belle-mère : à ce moment les dragées, bonbons, noix et noisettes pleuvent sur elle et sur l'assistance[2]. En Chablais, après la cérémonie à l'église, tout le cortège, mais plus spécialement les jeunes époux, sont assaillis d'une pluie de dragées et de grains d'anis, et à Saint-Gingolph d'une pluie abondante de froment[3]. Il est évident que ces aspersions constituent un rite de fécondation du type le plus simple et le plus universel. Ce qui prouve, d'ailleurs, que tel est bien son sens local, c'est : 1° la fête agraire des *Alouyes*, ou noisettes, dont le but est d'assurer la fécondité de la nature et qui comporte ce rite d'aspersion; 2° l'application du rite des *Alouyes* lorsque la nouvelle mariée reste stérile. Verneilh[4] notait déjà : « Ailleurs, c'est une poignée de blé que la belle-mère jette sur la tête de la mariée lorsqu'elle entre dans la maison, comme signe et présage d'abondance; puis le premier dimanche du carême suivant, appelé *Dimanche des Bugnes* ou beignets, les enfants du village vont faire

1) Blanquer, *Empro*, p. 166-170.
2) Perrin, *Anc. cout.*, p. 213; cf. Constantin, *Thônes*, p. 90.
3) Documents Servettaz; Gay, *Thônes*, p. 43.
4) *Mont Blanc*, p. 294, 295.

visite à la nouvelle épouse ; celle-ci leur donne des noix, des noisettes, des bugnes ; cet usage s'observe plus particulièrement dans l'arrondissement d'Annecy. Dans les villes, les enfants se rassemblent devant la maison de la mariée, criant : « *Allouya, madame est grosse* » et on leur jette par la fenêtre les petits cadeaux d'usage ». De nos jours la rimaille des *Allouyes* est criée d'une manière générale à tous les ménages sans enfants[1].

Je crois que le sens de ce rite comme rite de fécondation ne saurait être contesté dans les circonstances données. C'est Mannhardt[2] qui le premier a donné cette interprétation générale des rites comportant une aspersion, les *catakhysmata* des Grecs. Quand la fiancée grecque passait le seuil de la maison de son époux, elle était conduite avec lui auprès du foyer domestique et aspergée de dattes, de figues, de noix et noisettes, de petites monnaies, etc. ; l'aspersion de noix était également en usage chez les Romains comme rite de mariage. Mais ce ne serait pas une raison pour regarder le rite savoyard des aspersions comme un emprunt aux Romains ou comme une survivance de l'époque romaine, car Mannhardt puis Frazer et d'autres en ont montré la diffusion universelle.

Or Samter[3] ayant retrouvé ce même rite des aspersions dans d'autres cycles cérémoniels grecs, par exemple lors de l'entrée dans la famille d'un nouvel esclave et de l'arrivée dans la ville d'un ambassadeur, regarde l'interprétation de Mannhardt comme insuffisante, puisqu'elle n'est pas applicable à tous les cas d'emploi. Il a donc réuni un certain nombre de parallèles demi-civilisés et populaires européens du même rite des aspersions et arrive à la conclusion qu'elles furent destinées à propitier les divinités familiales en premier lieu, puis les divinités du sol, puis les divinités chtoniennes

1) Duret-Koschwitz, *Grammaire savoyarde*, Genève, 18, p. 13 ; Blavignac, *Empro Genevois*, p. 162-163, etc.

2) *Mythologische Forschungen*, p. 351, sqq.

3) *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin, 1901.

et, comme dernier aboutissement de l'évolution, les divinités fécondatrices. Samter a donc fait de la méthode comparative le même usage que Mannhardt pour arriver à des résultats différents ; mais cela ne prouve pas que Mannhardt ait eu tort dans son interprétation, ni que Samter l'ait refuté en découvrant un sens prétendu primitif à ce rite des aspersions. Il a seulement montré qu'un même rite a chez d'autres peuples ou dans d'autres circonstances un sens interne différent.

Or c'est précisément ce fait, de la généralité et de la nécessité duquel la plupart des historiens des religions ne se rendent pas assez compte, qui montre l'utilité de ma *méthode des séquences*. Car si l'on isole un rite comme celui des aspersions du contexte cérémoniel, on est conduit à proposer des schémas d'évolution extérieurs à la réalité et construits *in abstracto* ; au lieu qu'à considérer chaque rite d'après la place qu'il occupe dans chaque séquence cérémonielle, on arrive à découvrir pourquoi ce rite, restant identique à lui-même, change pourtant de sens interne selon qu'il en précède ou en suit tel autre. Le rite des aspersions n'a pas un sens particulier à l'état isolé : mais il a un sens de fécondation dans les rites du mariage, un sens de propitiation aux djinns dans les cérémonies de l'enfance en Egypte, où on leur jette des grains, des pois, du sel « pour les nourrir » ; il a ailleurs un sens de purification parce que des grains menus sont assimilés à de l'eau ; et il peut avoir encore bien d'autres sens divers selon que les objets qu'on jette possèdent localement des propriétés magico-religieuses spéciales ; or le blé, les noix, les noisettes, le millet, les figues comportent l'idée d'abondance ; et quant aux dattes, elles entraînent d'autant mieux la fécondité que la fécondation des dattiers se fait artificiellement par aspersions du pollen au-dessus des dattiers femelles. De même, le sel est tantôt prophylactique, tantôt agrégateur selon les circonstances rituelles concomitantes. Et ainsi de suite pour des milliers de rites et d'objets. En conséquence, étant donnés les contextes, je regarde le rite des

aspersions dans le mariage en Savoie et le rite saisonnier des *alouyes* comme des rites de fécondation directs.

Il en est de même, sans discussion possible, des pèlerinages accomplis aux nombreux sanctuaires de la Vierge spécialement propres à rendre mères les femmes stériles, et des rites de glissade. « Au lieu dit Les Granges, sur commune d'Anthy près Thonon, lorsqu'une femme mariée du village n'a pas eu de progéniture au bout d'un certain temps de ménage, les enfants lui font un charivari et lui crient d'aller se glisser les fesses sur la Pierre des Granges pour obtenir un gosse[1] ». Mais comme ces rites de fécondation ne sont pas en Savoie intégrés dans les cérémonies du mariage, c'est-à-dire dans un cérémoniel de passage, je n'ai pas ici à les décrire ni à les discuter.

J'arrive en conséquence à l'étude du rite de passage suivant. La coutume de barrer le passage au cortège dans le trajet de l'église à la maison des parents du marié est à peu près générale en France et presque universelle : elle constitue l'un des rites de passage les plus caractérisés qui soient, et justifierait à elle seule déjà le terme nouveau que j'ai proposé d'introduire dans la terminologie hiérologique. A comparer entre elles les diverses formes du rite en Savoie et dans les pays voisins, on constate un affaiblissement progressif, depuis celle où le barrage est effectif et où une dépense réelle de force, ainsi que l'intervention de plusieurs paires de bras, est nécessaire pour l'écarter, jusqu'à celle où il ne subsiste plus qu'un simulacre ou un symbole[2]. L'idée centrale est exactement la même que dans les rites dits de rapt ou d'enlèvement : la collectivité restreinte constituée à l'intérieur de chaque commune par les jeunes mâles s'oppose à la perte d'une unité féminine nubile et à la déperdition de force vive,

1) L. Jacquot, *Pierres à cupules et à sculptures hiéroglyphiques du Chablais*, Congrès préhistorique de Chambery, Paris, 1907, p. 497.

2) C'est le cas à Pont d'Ain, en Bresse, où il ne reste plus de la barrière que deux pots de fleurs placés de chaque côté de la porte de l'église (documents Mallinjod).

actuelle et future que constituait pour la commune entière la possession de cette unité; comme elle n'a pu grandir que grâce au concours d'une collectivité restreinte à laquelle elle a par suite coûté, il faut qu'une compensation ou un simulacre de compensation soient effectués par l'individu qui est cause de la perte. Après quoi, l'entente nouvellement établie est certifiée et sacralisée par une communion alimentaire. Toute cette interprétation me semble encore, quoi qu'on m'en ait dit, simple et normale. Cependant, afin de permettre à chacun le contrôle, je reproduis ci-dessous sans en rien modifier les documents originaux.

Evian[1]. — On fixe près de l'entrée de l'église, entre deux lauriers, un ruban que la mariée coupe elle-même si elle doit quitter la commune, et que, dans le cas contraire, l'assistance dénoue sans le couper ni rompre, pour livrer le passage.

Thollon[2], etc. — On dresse un obstacle quelconque sur le parcours du cortège : barre, ficelle tendue, branchages.

Combloux[3]. — La noce doit passer sous une sorte d'arc de triomphe rustique formé d'un ruban ou d'une guirlande ornés de feuillage ou de fleurs, avec une colombe suspendue en son milieu; chacun en passant dépose quelque pièce de monnaie.

Chatel[4]. — Pour passer l'obstacle, ficelle ou barrière de feuillage, on donne des épingles; c'est la coutume du *pacha* (passage).

Vacheresse[5]. — On installe une haie de feuillerins (branches avec leurs feuilles) derrière laquelle se place une personne déguisée qui fait aux mariés des recommandations et des souhaits de circonstance; on lui passe la pièce et le passage est libre.

Vallée du Biot, Seytroux, Saint-Jean d'Aulps[6]. — Lorsque le cortège est arrivé près de la barrière, des jeunes gens masqués qui s'étaient dissimulés ravissent la mariée et vont la cacher dans quelque maison; l'époux se met à sa re-

1 à 6) Documents Servettaz.

cherche et ne doit rentrer chez lui qu'après l'avoir trouvée.

Brison et région[1]. — Quand l'épouse sort de l'église, on lui barre le chemin avec une guirlande assez solide pour qu'on ne puisse la rompre facilement ; le marié doit donner une pièce de vingt à trente francs pour se racheter, et tout le cortège boit et mange les abondantes victuailles préparées à cet endroit ; quelques jeunes gens profitent de ce moment pour s'emparer de l'épouse et l'emmener, d'ordinaire dans le café le plus proche ; le fiancé se lance à leur poursuite et doit racheter sa femme contre une somme de vingt ou trente francs.

Samoens[2]. — Si le fiancé est d'un autre village, on lui barre la route avec une corde de soie et il doit acheter le passage.

Saint-Gervais. — Quand une jeune fille se marie hors de la commune, on tend un ruban en travers de la route nationale; un garçon coupe le ruban au-devant du cortège ; mais si elle est détestée, au lieu de l'arrêter avec un ruban, on brûle de la paille sur son passage.

Chamonix[3]. — Lorsqu'une fille se marie hors de sa commune, à chaque village que la noce traverse elle trouve la route barrée par un ruban. Auprès, est une table couverte de liqueurs et de friandises ; les jeunes gens montent la garde près de cette fragile barrière, lui exprimant le regret de la voir partir, et lui offrent de se rafraîchir ; refuser serait une offense ; l'épouse fait ensuite un cadeau ; le ruban est coupé et le passage devient libre ; c'est un grand crève-cœur pour une fille de ne pas être arrêtée.

1) M. Moënne-Loccoz ; M. Dumont, par une lettre du 6 janvier 1910, a mis en doute l'exactitude de ces renseignements : « J'ai vu une quinzaine de personnes de Brison, parmi lesquelles plusieurs vieillards ; toutes m'ont déclaré que les rites du mariage dans cette commune tels que vous les avez décrits dans votre article du *Mercure* n'ont jamais existé à Brison. » Mon informateur m'aurait donc donné comme en usage à Brison des rites d'une autre localité ; la concordance de sa description avec toutes les autres données ici ôte en tout cas tout soupçon d'invention individuelle.

2) A. Dumont, juge de paix à Bonneville.

3) A. Perrin, *Chamonix*, p. 243. Documents Servettaz.

Thonon[1]. — Lorsque le jeune homme prenait femme dans un autre quartier, pendant la messe de mariage on amoncelait à l'entrée de la rue pioches, pelles, tridents, herses, charrues, brouettes, et au besoin tombereaux et chars, pour la barrer; à l'arrivée de la noce, on parlementait pour ouvrir le passage ; on criait : « Qui vient chez nous, doit payer l'écot », et la rançon ou péage était une quantité de vin et de victuailles suivant la fortune des époux; ensuite les gars écartaient les obstacles pour le passage de la noce qu'ils accompagnaient jusqu'à la porte de la mariée en jouant de leurs flûtes, composées de plusieurs roseaux de longueur inégale reliés entre eux par des brides et de la résine, puis s'éloignaient, les uns emportant les dons de la noce, les autres dansant autour et frappant leurs mains aux cris de « Pour lui, pour elle, pour elle, pour lui. » Cette coutume cessa avec l'ouverture de la Rue des Arts.

Messery[2]. — Sur le passage du cortège, il n'est pas rare que l'on barre la route avec un char ou une planche ; pour passer il faut offrir un pourboire.

Région de Genève[3]. — Au moment où les nouveaux époux sortent du lieu saint, toute la jeunesse fait une chaîne barrant le passage et que le charme d'une poignée de monnaie est seul capable de rompre.

Semine[4]. — Barricade : fête, collation offerte aux jeunes mariés; l'usage est en Semine et aux environs de Genève de barrer le chemin des nouveaux mariés, en tendant un ruban en travers, pour annoncer qu'un de leurs amis veut leur offrir des rafraîchissements.

Thônes[5]. — Après la bénédiction nuptiale, le jeune marié disparaît, laissant à son père le soin de reconduire sa jeune

1) Dantand, *Olympe*, p. 74-75.
2) Vuarnet, *Messery*, p. 188.
3) Blavignac, *Empro*, p. 168.
4) Constantin et Désormeaux, *Dictionnaire savoyard*, p. 40, s. V. Barricade.
5) Constantin, *Thônes*, p. 89-90 ; Perrin, *Anc. cout.*, p. 815, combine le passage ci-dessus avec le sien, *Chamonix*, p. 243. A. Corcelle résume le tout.

femme chez lui. Pourquoi disparaît-il? Pour aider ses parents dans les préparatifs de réception, dit-on à Manigod ; pour préparer une comédie, dit-on à Serraval. En fait, les choses se passent un peu différemment dans chaque commune et avant la Révolution elles devaient être semblables ; mais divers détails ont disparu en un endroit ou en un autre, d'où cette diversité d'un village à l'autre dans les détails. Actuellement, lorsque le cortège revient de l'église, il trouve souvent son chemin barricadé, soit par des fascines ou un billot, soit par un ruban tendu au travers de la route, soit par une table couverte d'un linge fin sur laquelle il y a des liqueurs et des friandises. Dans ce dernier cas, on ne peut passer outre sans prendre un petit verre, et la fiancée ne peut refuser les cavaliers qui viennent l'inviter à faire un tour de danse. C'est ainsi que les choses se passent quand un père de famille veut montrer son affection aux nouveaux mariés. Si ce sont les garçons d'un village qui veulent montrer la leur à la jeune fille, et marquer le déplaisir qu'ils ont à la voir partir, ils barrent le chemin au moyen d'un ruban ; la mariée seule a le droit de toucher au ruban et de le couper ; mais elle ne peut refuser de faire un tour de valse sur le lieu même avec les jeunes gens qui tenaient le ruban. A la Clusaz, il arrive souvent que le cortège est arrêté de cette manière, mais c'est par de petits enfants dont l'un tient une assiette chargée de bonbons, de dragées et de noisettes ; l'épouse prend un bonbon et dépose une pièce d'argent sur l'assiette et les autres en font autant. Si le chemin était barré par des fascines ou une bille de bois, c'était à l'époux à débarrasser la voie ; ce n'était ni espièglerie ni taquinerie, mais le symbole du poids qu'avait sur le cœur un pauvre amant éconduit ; ce dernier usage ne se rencontre plus dans la vallée depuis une quarantaine d'années.

Beaufort[1]. — Une jeune fille de la vallée de Beaufort doit-elle quitter son village pour suivre son époux dans une com-

1) Ducis, *Vallée de Beaufort*, p. 85 et Replat, *Feuilles d'Albums*, p. 29-30.

mune étrangère, les jeunes gens lui font les honneurs d'une *bazoche* (c'est le mot consacré). Ils se portent à l'extrémité du territoire de la commune et sur le chemin que doivent suivre les nouveaux mariés. Là, deux tables sont dressées; on les couvre de dragées et de rafraîchissements ; puis un ruban fixé aux deux côtés de la route intercepte le passage. La barricade est légère, mais elle est bien gardée. Ses défenseurs reprochent au mari d'être venu dérober une fleur dans les jardins de leur domaine; ils conseillent au nouveau Jason de partir seul s'il ne veut pas encourir leur juste colère, et ils supplient la jeune femme de ne pas attrister sa patrie par son départ. Les orateurs sont animés, pleins de feu, mais la mariée les désarme de son sourire. Elle répond qu'elle veut rester fidèle à ses serments d'amour, mais qu'elle conservera le plus précieux souvenir des jeunes citoyens de sa terre natale. Elle coupe alors le ruban, en garde une moitié, et remet l'autre aux amis dont elle doit se séparer. On choque les verres et l'on se quitte après avoir bu au couple fortuné dont la fête nuptiale est embellie par ces derniers adieux.

Cette galanterie ne se pratique que pour les belles et les préférées. Si l'épouse n'a pas eu le bonheur de plaire, au lieu d'un ruban elle trouvera sur son chemin une poutre grossière, mais personne sur la route pour attendre des remerciements.

Tignes[1]. — Si la fille quitte la commune, les jeunes gens barrent la route avec un ruban ; ils dressent une table sur laquelle il y a du vin et des gâteaux offerts au cortège : le marié donne alors une certaine somme aux organisateurs ; sinon un charivari est aussitôt organisé avec sonnettes, chaudrons, faux, etc.

La comparaison de ces divers textes montre que le plus souvent l'obstacle est placé par ceux que la mariée quitte, mais que parfois aussi ce sont les amis du mari, c'est-à-dire les représentants d'une collectivité restreinte, qui elle aussi

1) Documents Kellier.

s'appauvrit, qui opposent un obstacle à l'entrée de la femme. Le même rite sert donc, selon le cas et la localité, de *rite de sortie* et de *rite d'entrée*. C'est là un phénomène qu'on constate à chaque instant dans tous les rituels et chez tous les peuples, comme je l'ai dit ci-dessus à propos des aspersions.

Quoi qu'il en soit, le barrage de la route est en Savoie un rite qui disparaît, sans doute parce que, avec la facilité plus grande des communications et le service militaire, la solidarité sexuelle et communale est, elle aussi, en voie de disparition.

Par contre, la solidarité familiale semble un peu mieux résister aux facteurs de dissolution; et de tous les rites locaux du mariage, ce sont sans doute ceux que je vais passer en revue maintenant qui dureront le plus, tout en se simplifiant. Il s'agit des rites d'entrée de l'épousée dans sa nouvelle demeure et par suite de son agrégation à sa nouvelle famille.

Le mode le plus simple est que la belle-mère se trouve sur le seuil et remette à sa belle-fille quelque objet ménager : tablier, poche (terme local pour louche), balai, autrefois quenouille, plus rarement crémaillère, fourche[1]; quant au trousseau de clefs, il n'est guère remis que quand il n'y a pas de belle-mère. Il y a des cas où tous ces objets, ou bien quelques-uns d'entre eux étaient apportés par une bande d'enfants[2]. En beaucoup de localités, la belle-mère remet à sa bru soit une marmite pleine de bouillon, dont la mariée distribue le contenu entre les invités, soit un pain qu'elle coupe et distribue aux pauvres accourus[3].

A Chamonix, Serraval et La Clusaz, Massongy, quelques communes du Haut Chablais[4], le rite s'est dramatisé, sans

1) Documents Servettaz ; Gay, *Thônes*, p. 43 ; Constantin, *Thônes*, p. 90 ; Perrin, *Anciennes coutumes*, p. 213.

2) Constantin, *Thônes*, p. 90 ; Perrin, *Anc. cout.*, p. 213.

3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294 ; Ducis, *Beaufort*, p. 82.

4) Perrin, *Chamonix*, p. 242 ; Constantin, *Thônes*, p. 92 ; documents Servettaz ; Constantin, *Dranse*, p. 181-182.

doute vers le milieu du XVIII[e] siècle. Quand le cortège arrivait à la maison, il en trouvait portes et fenêtres fermées; on y frappait à coups redoublés. « Qui va là? criait tout à coup une femme d'un ton aigre. — Ouvrez donc, on vous amène une fille bien bonne, bien belle. — M'aimera-t-elle? — Sans doute. — Aimera-t-elle son nouveau père? — Oui. — Aimera-t-elle ses nouveaux frères et sœurs? — Oui, elle les aimera tous, et vous aussi, même un peu plus qu'eux. — Ainsi soit-il! » Alors la belle-mère ouvrait la porte, avec un gros pain et une bouteille à la main. Elle coupait le pain en deux et le présentait à sa belle-fille, disant : « Ma fille, je vous mets le pain en main; conduisez-vous toujours de façon à ne pas en manquer »; elle remplissait ensuite le verre, disant : « Mon enfant, l'homme ne vit pas seulement de pain; reçois donc cet autre bien du ciel, et fais de manière qu'il y ait toujours de l'un et de l'autre pour vous et pour l'indigent ». La mariée donnait alors aux pauvres présents le pain et le vin reçus de sa belle-mère. A ce moment éclataient les cris de joie; tous les membres de la famille du mari embrassaient leur nouvelle parente; l'époux jusque là resté dans un coin s'avançait; on refermait à clef la porte de la maison, on remettait cette clef à la mariée, qui rouvrait la porte et tous entraient pour prendre place au repas de noces.

A Larringes[1], le rite de défense des portes s'était également dramatisé, mais avec une tendance à la comédie et une allusion à un rite de rapt. Après la célébration du mariage, on se rend chez le nouveau marié; on trouve sa maison barricadée; un homme en costume grotesque armé d'un fusil ou d'un autre instrument leur en défend l'entrée, disant qu'il ne les connait pas, que ce sont des vagabonds, des gens sans aveu, etc. Alors l'époux se choisit un avocat pour plaider sa cause. Mais il a beau dire, l'homme fait la sourde oreille. L'avocat le menace de le faire traduire en justice, de lui intenter un procès; rien n'y fait. Puis il lui propose de boire

1) Constantin, *Dranse*, p. 185.

une bouteille avec lui, et de bien le régaler, ainsi que toute la compagnie. « Ah! en ce cas, entrez Messieurs et Dames! C'est vraiment plaisir que d'avoir affaire à des gens raisonnables ». En disant ces mots, il se range d'un côté de la porte et l'avocat de l'autre, et la jeune mariée s'avance. Sur le seuil de la porte apparaît tout-à-coup un petit garçon qui lui présente un plat sur lequel se trouvent une clef et une poche. A sa suite veulent entrer son mari et toute la compagnie; mais parfois l'homme au fusil se ravise, et trouve que pour boire une bouteille c'est assez de trois personnes, de la jeune mariée, de l'avocat et de lui. Mais le marié n'entend pas de cette oreille; il faut qu'il entre à tout prix; alors toute la compagnie s'ébranle pour prendre la place d'assaut; on se bouscule, on se pousse, on crie, on rit; enfin le nombre l'emporte et les convives entrent dans salle où les attend un copieux repas. Ce rite était encore de rigueur en 1862, mais j'ignore s'il a subsisté. Il est fort intéressant et rappelle certains rites classiques et demi-civilisés à caractère comique prédominant; il est aussi un bon exemple de rite de passage violent.

A. Van Gennep.

(*A suivre.*)

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. van Gennep. — **La formation des légendes.** — Paris, Flammarion, 1910 (1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie scientifique*), in-12 de 326 pages.

Qu'entend-on par fable, conte, légende et mythe, et quelle est la dépendance réciproque de ces diverses formes de récits dits populaires? — Quelle est la place des légendes dans la vie générale et quels en sont les liens avec d'autres activités sociales? — Quelle est leur valeur documentaire : ethnographique, géographique, historique, psychologique? — Quelles sont les lois de la genèse, de la formation, de la transmission et de la modification des légendes? — Quelle est l'importance relative, dans la production littéraire en général, de l'élément individuel et de l'élément collectif?

La réponse complète et systématique à ces questions constituerait un véritable manuel de Folk-lore, en entendant par ce terme l'étude des traditions que les générations se transmettent oralement sans le concours des esprits cultivés. L'auteur reconnaît lui-même que, dans l'état actuel de nos connaissances, les solutions ne peuvent être que partielles, sinon précaires, malgré la surabondance des matériaux. Mais, devant l'échec des systèmes d'interprétation prématurés qui se sont écroulés sous un examen plus approfondi des faits, il estime qu'il y a lieu de tenter désormais des explications nouvelles, en se fondant sur la complexité vivante des documents qui se présentent à l'observateur. Il existe une tendance croissante à classer les thèmes légendaires non plus d'après leur forme extérieure, mais d'après leur fonction sociale et leur portée psychologique. M. van Gennep fait observer que, dans ce domaine comme dans les autres, les formes, quelque variées et diverses qu'elles puissent être, se combinent suivant un très petit nombre de mécanismes

et dépendent d'un très petit nombre de règles générales, de *lois*. Ce sont ces lois qu'il s'occupe de rechercher.

La similitude des thèmes légendaires qui se rencontrent dans toutes les parties du monde a d'abord engendré la théorie qu'ils proviendraient d'un centre commun, et ce centre on crut l'avoir découvert dans l'Inde. L'auteur rappelle comment cette thèse a été ruinée d'abord par la découvertes de thèmes analogues, déjà recueillis et fixés, par l'écriture chez les Égyptiens et les Assyro-Chaldéens, plusieurs siècles avant que cette migration ne pût se produire; ensuite par l'essor de l'ethnographie qui a constaté comment toutes les populations du globe possédaient des mythes, des légendes et des contes analogues. Il fait observer que certains de ces thèmes sont, pour ainsi dire, universels et qu'il y a lieu de les expliquer par l'identité des procédés intellectuels parmi toutes les populations de même capacité mentale. D'autres au contraire présentent des variations qui permettent de leur assigner une aire géographique ou ethnique spéciale, ce qui s'explique par les conditions psychologiques du milieu. Il conclut que, malgré la facilité avec laquelle les contes s'égrènent d'un pays à l'autre, grâce aux déplacements des commerçants, des pèlerins, des soldats, des marins, etc., les emprunts ont lieu seulement dans des limites très étroites et dans des circonstances très définies. Bien plus, suivant la loi des adaptations constatée par Raoul Rosières, toute légende qui change de milieu se transforme pour s'adapter aux conditions géographiques et sociales de son milieu nouveau. Pour établir qu'il y a eu emprunt, la ressemblance du thème ne suffit pas : il faut l'identité ou bien d'un détail absolument typique ou bien de ce que M. Van Gennep nomme des *séquences thématiques* par analogie avec les séquences rituelles dont il nous a entretenu dans un livre précédent.

Il ne faut pas attacher ici trop d'importance aux questions de terminologie. Pour l'auteur, la différence entre la fable et le conte d'une part, la légende et le mythe de l'autre, c'est que les deux derniers sont toujours un objet de croyance. Quant au mythe, il différerait de la légende en ce qu'il est en relation avec le monde surnaturel et surtout en ce qu'il se traduit par des actes magiques ou religieux. Sur ce point il y aurait quelques réserves à faire. Sans doute, l'auteur a raison de se refuser à définir le mythe, avec certaine école, comme une explication merveilleuse des seuls phénomènes de la nature. Mais il ne tient pas suffisamment compte que dans le mythe, les héros — que ce soient des dieux, des hommes ou des animaux, — représentent *autre*

chose que ce qu'ils prétendent être. Cette « autre chose » n'est pas forcément un phénomène naturel, mais tout fait quelconque d'ordre historique, technique, rituélique, étymologique, philosophique, etc., que l'imagination populaire a cherché à s'expliquer en le dramatisant, c'est-à-dire en le transformant en aventures de personnages qui incarnent les causes productrices du phénomène, ses divers éléments, ses phases successives, ses destinées finales, etc. A cet égard, l'école allégorique n'avait pas tort de soutenir que dans tout mythe il y a du symbolisme ; seulement, c'est un symbolisme inconscient. Je réserverai alors la dénomination de légende aux récits dont les héros, personnages réels ou imaginaires, n'ont pas été choisis pour personnifier un fait ou une abstraction — ceci dit sans contester l'importance de la distinction, laquelle joue un rôle considérable dans les thèses de M. Van Gennep, entre les récits légendaires ou mythiques qui sont simplement l'objet d'une transmission orale et ceux qui font essentiellement partie d'un rite ou donnent lieu à une représentation mimée. Nous lui accorderons également que cette dernière catégorie, les mythes en action, constitue un élément important, voire nécessaire, de l'organisation sociale et religieuse dans les communautés primitives.

Légendes et mythes sont sans valeur pour reconstituer l'histoire, d'abord parce qu'ils sont forcément une déformation des faits, ensuite parce qu'ils passent d'un héros à un autre, avec les caprices des générations successives. Néanmoins ils ont toujours pour point de départ un fait réel — ou rêvé ! — Ce sont des essais d'explication en rapport avec la mentalité des esprits incultes qui se représentent le monde conformément à leurs besoins et à leurs désirs. L'auteur insiste sur cette considération que le mythe est intentionnellement explicatif dès le début : « Il est évident », dit-il (page 120), — contrairement à l'opinion de Robertson Smith, Frazer et Durkheim — « que le mythe et la légende sont antérieurs au rite ». Cependant, ailleurs, il fait observer que le mythe a dû prendre, dès le début une valeur utilitaire, en ce sens que sa récitation devient par elle-même un acte magique, un rite essentiel de certaines cérémonies, sans l'accomplissement duquel elles n'auraient aucune influence sur le monde surnaturel. Ce serait de la dissociation de ces éléments d'abord confondus, chacun d'eux cependant conservant pendant longtemps sa valeur rituelle primitive, que seraient sortis d'un côté la légende, le conte, l'hymne, l'épopée, le drame, etc., d'autre part, les danses magico-religieuses, les incantations, les rites de toute nature.

En réalité, le nouveau livre de M. Van Gennep, comme d'ailleurs plusieurs de ses ouvrages précédents, renferme plus que ne promet le titre. Nous y trouvons, en effet, toute une théorie non pas seulement sur la formation des légendes, mais sur celle de la religion, au moins de la religion étudiée et expliquée par le folk-lore : « Il y a d'abord, écrit-il (p. 100), la notion confuse du mana, qui, en se dissociant peu à peu, a donné naissance à celle de saint, de divin, de bénéficient, de maléficient, par dissociations et précisions successives. Pour les personnes, il y a d'abord l'être puissant, de forme anthropo-animale, d'où sont sortis : le démon, le héros civilisateur, le roi divin, le demi dieu, le dieu spécial, le dieu-père de tout, les dieux hiérarchisés, le dieu suprême, le dieu unique. » — Je partage l'opinion que telle a été à peu près la direction générale de l'évolution religieuse. Mais je me demande s'il n'y aurait pas quelque inconvénient à établir sur cette base une classification folklorique. L'auteur, tout en reconnaissant que les conceptions zoomorphiques et anthropomorphiques se rencontrent partout côte à côte, estime que les premiers personnages, investis de mana, ont dû être des animaux — totems ou divinités zoomorphiques, pensant et agissant à la façon des hommes. — « C'est, en effet, écrit-il, de la bonne volonté des animaux, de leur subordination par voie magique et de leur domestication que dépend la nutrition des hommes aux stades primitifs de la civilisation ». Les plus anciennes légendes seraient donc celles qui attribuent à des animaux un rôle de créateur et de civilisateur. Ensuite viendraient les conceptions anthropomorphiques, en passant par la transition des légendes qui racontent les métamorphoses d'hommes en animaux et d'animaux en hommes, y compris les formes hybrides.

Rien de plus légitime que la réaction contre les théories aujourd'hui démodées qui se représentaient les premiers hommes spéculant sur les relations du soleil, de la lune, de l'aurore, du feu etc., pour en tirer une mythologie plus ou moins élégante. Mais l'auteur à son tour ne va-t-il pas trop loin, quand il insiste sur le caractère exclusivement utilitaire des premières conceptions mythiques, et fait-il une part suffisante à l'imagination ou, si l'on préfère, à l'émoi mêlé d'émerveillement qu'ont dû éprouver les premiers hommes qui ont réfléchi à leurs rapports avec les grands phénomènes de la nature ? Lorsqu'il s'agit de déterminer les premières catégories d'objets auxquels l'homme a prêté une personnalité analogue à la sienne, on ne pourrait être trop réservé, ou peut dire mieux, trop éclectique.

GOBLET D'ALVIELLA.

EDWIN SIDNEY HARTLAND. — **Primitive Paternity**. *The myth of supernatural birth in relation to the history of the family.* — Londres, Nutt, 1909-1910, 2 vol. in-8° de VIII-325 et II-328 pages.

Il y a seize ans, le docte exégète de la Légende de Persée, commentant la naissance miraculeuse de son héros, prêtait aux hommes des premiers âges des opinions singulières sur le mécanisme de la conception et sur le rôle du père dans la procréation. Depuis lors, M. Hartland n'a cessé de s'intéresser à ce sujet et il a eu la bonne fortune de voir des découvertes ethnographiques retentissantes confirmer pleinement son hypothèse. Il la reprend donc aujourd'hui et l'expose, avec tous les développements et les preuves qu'elle comporte, en un livre qui est un modèle d'érudition solide, de sagacité, de pensée claire et bien ordonnée et qui est, par surcroît, d'une lecture charmante; car M. Hartland, en même temps qu'il est un des maîtres de notre science, est un artiste délicat, un conteur plein de verve et d'esprit. On ne nous en voudra pas d'insister quelque peu sur cet excellent ouvrage : le problème qui y est traité est un des plus intéressants qui se posent à l'historien des croyances humaines.

Le thème de la naissance surnaturelle fait le fond d'une foule de contes, de légendes, de mythes, communs à presque tous les peuples, aux degrés les plus divers de la civilisation. D'une manière générale, on peut dire que les héros, les hommes-dieux, les saints ne suivent pas, pour venir au monde, la même voie que le commun des mortels. Ils n'ont d'ailleurs que l'embarras du choix. Il n'est presque pas d'être ou d'objet naturel qui ne soit susceptible, sous certaines conditions, d'exercer une influence fécondante sur la femme destinée à enfanter l'auguste personnage. Il suffit à celle-ci, pour concevoir, de manger de tel fruit ou de tel animal, de boire d'une certaine eau, d'être exposée au souffle du vent ou à la pluie ou aux rayons du soleil, de subir l'attouchement ou d'entendre la parole d'un puissant magicien ou d'un ange « annonciateur », etc. Bref, tous les moyens sont bons à la mère du futur héros pour absorber en elle le germe précieux, tous sauf toutefois celui que nous jugeons seul efficace, la fécondation par l'homme dans l'union sexuelle. Ces histoires de naissances surnaturelles ne sont pas des contes fantastiques, des jeux de l'imagination ; elles sont racontées et écoutées avec le plus grand sérieux, elles font l'objet d'une croyance

ferme et entière : n'ont-elles pas trouvé place jusque dans le credo des religions les plus élevées, bouddhisme et christianisme? Il est donc vrai que les hommes ont admis, à propos de certains cas privilégiés, que le commerce des sexes n'est pas la condition nécessaire de toute naissance et qu'il est possible à un enfant de n'avoir pas de père, au sens physique du mot (ch. I). Comment une opinion, qui nous semble le comble de l'invraisemblance, a-t-elle pu se former dans l'humanité et y persister pendant des siècles?

Mais, même en dehors de cette élite sacrée, combien d'humains doivent leur existence à des causes qui nous paraissent surnaturelles! C'est une des fonctions principales de la magie et de la religion de pourvoir à la perpétuité de l'espèce. M. Hartland passe longuement en revue les pratiques variées auxquelles ont recours, en tous lieux, les femmes stériles qui aspirent à la maternité. On n'a voulu voir, parfois, dans ces pratiques qu'exorcisme ou contre-sorcellerie ; mais c'est là, selon notre auteur, restreindre abusivement la portée de rites qui ont bel et bien pour objet, dans un très grand nombre de cas, de fertiliser directement la femme en lui infusant le germe tout formé d'une vie nouvelle. D'ailleurs, bien avant qu'il puisse être question de dénouer un maléfice, on s'occupe d'assurer à la femme par des méthodes qui n'ont rien de physiologique la grâce de la maternité : une notable partie des cérémonies de l'initiation des jeunes filles et du mariage n'ont pas d'autre but. Inversement, les précautions que l'on prend pour empêcher la venue d'un enfant, quand il n'est pas souhaité, sont conçues dans le même esprit : les tabous auxquels sont assujetties les jeunes filles lors de la puberté, en particulier l'interdiction de voir la lumière du jour, proviendraient, selon M. Hartland, du désir de les préserver contre l'action fécondante des rayons du soleil. Toutes ces pratiques, toutes ces observances présentent une étroite analogie avec les croyances relatives à la naissance des hommes divins : l'événement miraculeux, que le mythe situé dans un passé lointain et environné de mystère et de sainteté, n'est pas une anomalie, un accident unique ; il se retrouve dans la vie de tous les jours, monnayé en menues « superstitions » et en pratiques magiques familières. Sans doute il serait téméraire d'étendre à toutes les femmes le bénéfice de cette virginité que bien des mythes attribuent expressément aux mères des dieux et des héros ; mais, pour n'être pas toujours immaculée, la conception n'en est pas moins, dans les sociétés les plus primitives, une opération essentiellement mystique. Le commerce des sexes n'est pas la condition suffisante de la procréation ; il

n'exerce même pas d'influence directe et déterminante sur la production des enfants (ch. II).

La naissance miraculeuse, telle que la racontent les mythes, n'est très souvent que la manifestation nouvelle d'un personnage divin déjà existant : celui-ci, ayant résolu de prendre figure humaine, pénètre de son propre mouvement dans le corps de la femme sous une forme ou par un véhicule quelconques et il renaît d'elle au bout d'un certain temps pour accomplir sa carrière parmi les mortels. Parallèlement, un grand nombre de pratiques fertilisantes se fondent sur la croyance en la réincarnation : si une femme ne peut ni approcher de certains lieux, cimetières, carrefours, rochers, arbres déterminés, ni consommer de certains fruits ou de certains animaux sans devenir enceinte, souvent contre son gré, c'est que ces endroits ou ces comestibles contiennent en dépôt, pour une raison ou une autre, des âmes d'ancêtres ou des germes d'êtres humains qui saisissent cette occasion de prendre corps. Les croyances relatives à la transmigration et à la métempsychose, les cérémonies observées lors de l'accouchement, de l'imposition du nom, etc., confirment cette idée que la naissance, aux yeux des primitifs, consiste essentiellement dans le déplacement et le changement d'état d'une âme, qui quitte le monde invisible pour prendre ou reprendre sa place dans la société des vivants. On comprend dès lors pourquoi la conception est regardée comme un événement indépendant des relations sexuelles. L'entrée d'une âme dans le corps de la femme, qui cause la grossesse, dépend ou d'une rencontre fortuite, ou des efforts de la future mère, ou du bon plaisir de l'âme, ou de la contrainte exercée sur celle-ci pour l'amener à s'incarner; en tous cas, celui que nous appelons le père n'a aucune part directe dans l'affaire (ch. III).

Ainsi, le mythe de la naissance surnaturelle se relie à un ensemble touffu de croyances et de pratiques extrêmement répandues, qui semblent dérivées d'une théorie de la procréation très différente de la nôtre. Certes cette théorie, violemment contredite par des faits journaliers, a dû, au cours de l'évolution humaine, faire place à une vue des choses plus saine et plus conforme à l'expérience; il y a peu d'années encore, elle ne pouvait être reconstruite que par une conjecture assez hasardeuse. Mais il n'en est plus ainsi aujourd'hui, après les révélations que MM. Spencer et Gillen et d'autres ethnographes nous ont apportées au sujet des tribus du centre et du nord de l'Australie. Nous savons maintenant que les Arunta, par exemple, n'établissent aucune relation de cause à effet entre l'accomplissement de l'acte sexuel et la conception : celle-ci est

due à l'entrée dans le sein de la femme d'une de ces âmes que les premiers ancêtres totémiques ont déposées jadis en différents points du territoire tribal et qui, depuis, se réincarnent de génération en génération ; l'initiative masculine peut préparer la femme à recevoir un de ces germes; mais elle ne produit pas directement la fécondation. Comme les Australiens sont, en général, les meilleurs représentants que nous puissions trouver de la civilisation primitive, il est légitime de supposer que leur conception de la naissance et leur méconnaissance de la paternité ont été communes autrefois à l'humanité tout entière. Pourtant, une telle ignorance confond l'imagination et nous avons peine à imputer à nos ancêtres, même reculés, des opinions aussi extravagantes. Mais, dit M. Hartland, c'est mal connaître l'atmosphère intellectuelle où se meuvent les primitifs, la pauvreté de leur expérience qui laisse libre cours aux spéculations les plus fantastiques, la difficulté qu'ils éprouvent à relier l'effet à sa cause et à résoudre les problèmes que pose la nature par une observation impartiale des faits; d'ailleurs, la disproportion qui existe entre la fréquence des rapports sexuels et la rareté relative des naissances a dû certainement contribuer à les égarer et à les confirmer dans leur erreur. Toutefois, M. Hartland est le premier à reconnaître que ces considérations ne suffisent pas à expliquer l'apparition et surtout la persistance du rêve étrange, dont le mythe de la naissance surnaturelle est un des derniers prolongements ; il faut, pour en rendre raison, tenir compte non seulement de l'atmosphère mentale, mais aussi de la structure du terrain social où ces représentations ont germé et se sont implantées.

L'organisation de la famille, chez les primitifs, n'était pas de nature à leur suggérer une juste appréciation du rôle joué par le père dans la procréation, s'il est vrai, comme le pensent beaucoup de sociologues, que toute l'humanité a dû connaître, à l'origine, le régime du clan utérin, tel qu'il fonctionne encore actuellement dans un grand nombre de sociétés inférieures. Sous ce régime, la descendance est comptée en ligne maternelle; les enfants sont unis à leur mère et à ses parents utérins par la communauté du sang, du nom, du culte, des obligations et des droits. Au contraire, le père, en vertu des lois de l'exogamie, appartient à un autre clan que sa femme et ses enfants ; il ne transmet à ceux-ci ni son nom, ni ses biens, ni son rang dans la société; il n'exerce sur eux qu'un contrôle très limité, la véritable autorité appartenant aux parents utérins, en particulier à l'oncle maternel. Le père est un étranger, — parfois même un ennemi, si, par exemple, la ven-

detta sévit entre les deux clans : ce sont sans doute ces conflits tragiques qui, transfigurés par la légende, ont donné naissance au thème du « combat du père et du fils », si répandu dans la mythologie et le folk-lore. En dehors de ces cas extrêmes, le père occupe, dans la famille de ses enfants, une position secondaire et effacée ; il est, pour eux, un personnage relativement insignifiant dont l'identité même n'a pas grande importance (ch. IV).

Le mode primitif de l'union conjugale devait aussi nécessairement reléguer à l'arrière-plan la personnalité du père. Avant d'être l'hôte permanent du clan de sa femme, le mari, ou plutôt l'amant, a été un visiteur furtif, passager et volontairement ignoré : les tabous des beaux-parents, le caractère secret des rapports sexuels et l'absence de cohabitation, au moins pendant les premiers temps du mariage, seraient des survivances cérémonielles d'un état dépassé de l'institution matrimoniale. Il est vrai que ce régime est voué de bonne heure à une décadence certaine. Bientôt, le mari au lieu de venir habiter chez sa femme, l'emmène avec lui et devient de plus en plus le centre de la famille de fait qu'il a constituée. Mais l'établissement de la filiation paternelle est dû à des nécessités économiques et sociales; il ne suppose nullement la connaissance d'un rapport physique entre le père et le fils. Tandis que la famille utérine est un groupement naturel, reposant sur la conscience immédiate de la consanguinité, la famille agnatique est un système artificiel, juridique, qui s'est constitué après coup sur le modèle de l'organisation qu'il a supplantée. La notion de la paternité a été d'abord une fiction légale, qui servait de contrepoids au droit de la mère et qui justifiait la prétention du mari à garder pour lui les enfants de sa femme (chap. V).

On pourrait objecter que le sentiment de la paternité découle immédiatement du désir, inné chez le mâle, de posséder exclusivement sa femme et d'être l'auteur incontestable de sa progéniture ; mais tout porte à croire que la jalousie sexuelle n'est pas dans l'humanité un sentiment aussi instinctif et élémentaire qu'on a pu le croire. La morale sexuelle des sociétés inférieures est, à certains égards, beaucoup plus tolérante que la nôtre : il est rare que la virginité soit exigée de la nouvelle mariée et l'adultère est souvent considéré comme un péché véniel, un délit purement privé, assimilable à un larcin et réparé par une modique compensation. Mais surtout il est significatif que cette même morale sexuelle fasse un devoir au mari de prêter sa femme à d'autres hommes dans certaines circonstances, par exemple dans

l'hospitalité, et qu'un grand nombre de cérémonies religieuses soient l'occasion d'une véritable promiscuité obligatoire. Ces faits dénotent manifestement une indifférence prononcée en ce qui concerne la paternité effective des enfants ; et cette indifférence n'est pas supprimée, elle est au contraire renforcée par l'introduction de la filiation agnatique. En effet, le progrès de la famille patriarcale va généralement de pair avec le développement du patrimoine et de la religion domestiques ; la possession d'une nombreuse progéniture, condition de la perpétuité et de la puissance du groupe, est alors le bien suprême auprès duquel la jalousie du mari et le souci de la pureté du sang sont de peu de poids. Des coutumes comme l'adoption fréquente, le lévirat, le recours à un auxiliaire en cas d'impuissance du mari, démontrent que, même à ce stade, la paternité est un lien conventionnel, juridique, qui n'a pas nécessairement un fondement physique. Le père est le maître légitime de la mère, ce n'est pas le procréateur (ch. VI).

L'étude des institutions sociales primitives confirme donc, en même temps qu'elle éclaire, la conclusion que suggérait l'examen des croyances et des pratiques religieuses et magiques. Les formes que présentent, dans les sociétés inférieures, la famille, le mariage et la morale sexuelle seraient inexplicables si les hommes avaient reconnu, dès l'origine, que l'enfant est uni à son père par une relation du même ordre que celle qu'il soutient avec sa mère et s'ils avaient attaché à cette relation physique l'importance que nous lui attribuons. Et, d'autre part, l'ignorance physiologique des sauvages, leurs imaginations puériles au sujet de la naissance n'auraient pu persister jusqu'à nous sous une forme au moins reconnaissable, si elles n'avaient été longtemps favorisées et entretenues par une organisation sociale où la paternité proprement dite n'avait, pour ainsi dire, pas de place. En fin de compte, tout concourt à nous faire entrevoir un temps où le père était un personnage à peu près superflu, où la conception surnaturelle, indépendante du commerce des sexes, était, non pas l'exception miraculeuse, réservée à quelques personnages divins, mais la règle, la façon ordinaire pour les enfants des hommes de faire leur apparition dans ce monde.

Telle est, en raccourci, la thèse que M. Hartland s'efforce de démontrer par une argumentation très serrée et fondée sur une masse énorme de faits. A vrai dire, on serait presque tenté de lui reprocher la multitude parfois excessive des exemples qu'il cite à l'appui de ses dires. M. Hartland, comme beaucoup d'anthropologistes, est préoccupé par

dessus tout de prouver la diffusion universelle des croyances ou des pratiques dont il traite ; dès lors il se croit tenu, dans chacun des chapitres de son livre, de passer en revue la plupart des populations humaines : énumération qui est souvent fastidieuse, malgré tout le talent qu'y apporte l'auteur, et qui ne nous semble ni très instructive ni très probante. Pour nous, la besogne primordiale pour qui use de la méthode comparative est de constituer, sur des faits bien choisis, ethniquement et historiquement définis, des types d'institutions ; la multiplication d'un type à un nombre indéfini d'exemplaires nuit, plutôt qu'elle ne profite, au dessein du savant. Mais laissons cette querelle de méthode et empressons-nous de reconnaître que M. Hartland a, selon nous, pleinement réussi à établir son hypothèse fondamentale. Il nous paraît démontré que les primitifs ignorent à peu près tout du mécanisme physiologique de la reproduction, que la naissance n'est pas, à leurs yeux, un événement physique dépendant exclusivement de causes physiques, enfin que l'accomplissement de l'acte sexuel n'est jamais, selon eux, la condition suffisante, — et n'est pas toujours la condition nécessaire, — de la conception par la mère. Par suite, si l'on fait essentiellement consister la paternité, comme nous le faisons couramment aujourd'hui, en un rapport physique de filiation, résultant du rôle joué par l'homme dans la fécondation, M. Hartland a raison de nous présenter la « paternité primitive » comme une quantité négligeable et même inexistante.

Mais, tout en souscrivant à ces conclusions, on ne peut manquer d'en remarquer le caractère purement négatif, qui tient sans doute à la manière quelque peu subjective dont M. Hartland a posé le problème qui l'occupait. De ce que les primitifs ont ignoré le processus physiologique de la conception, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'ils aient refusé toute efficacité reproductrice à l'acte sexuel ; et, si *notre* notion de la paternité ne cadre guère avec leurs croyances, leurs pratiques et leurs institutions, cela ne veut pas dire que *toute* notion de paternité ait été absente de leur conscience.

Pour M. Hartland, il n'y a pas de moyen terme entre la constatation immédiate d'un fait physique et l'arbitraire d'une convention sociale ; mais une troisième hypothèse est concevable, qui ferait de la paternité un rapport mystique, imaginaire à nos yeux, mais doué par la croyance collective d'une réalité authentique. Si cette alternative, que M. Hartland n'a pas envisagée, correspond au témoignage des faits, on ne pourra plus considérer la notion de la paternité comme une fiction

juridique inventée de toutes pièces, à une date relativement récente, pour légitimer l'introduction de la *patria potestas*; et, d'autre part, la théorie par laquelle notre auteur rend compte du mythe de la naissance miraculeuse devra être sérieusement revisée. Or, il semble bien que si l'on examine les représentations collectives des primitifs sur la naissance en elles-mêmes et non plus par rapport à nos conceptions actuelles, on sera amené à accorder à la « paternité primitive » un peu plus de consistance et de prix que ne le fait M. Hartland. Bornons-nous à indiquer quelques-uns des groupes de faits qui justifient, selon nous, cette manière de voir.

Il s'en faut que la coopération des sexes soit dénuée, aux yeux des non-civilisés, de toute signification, de toute vertu créatrice ; elle tient au contraire une place fondamentale dans leur cosmologie et leur rituel. A la puissance génératrice féminine correspond, dès l'origine, un principe opposé mais de même ordre, qui n'est pas moins essentiel à l'œuvre de vie et qui même l'emporte en dignité et en activité. C'est au concours de ces deux forces que tous les êtres de l'univers doivent l'existence. Si le Ciel-Père ne venait la féconder, la Terre-Mère n'enfanterait pas, comme elle le fait, les plantes et les bêtes. M. Hartland ne contestera pas la généralité de cette croyance ; il en cite lui-même, incidemment, un exemple d'autant plus significatif qu'il se rapporte à des tribus indonésiennes où la filiation est encore comptée en ligne maternelle (II, p. 126); c'est la preuve que le régime utérin n'exclut pas toute idée de paternité. Et il ne s'agit pas ici d'une spéculation purement théorique. Les hommes éprouvent le besoin de renouveler périodiquement cette union mystique du ciel et de la terre, des pouvoirs générateurs mâle et femelle dont dépend la continuation de la vie; et le rite central de cette cérémonie solennelle est généralement l'accomplissement de l'acte sexuel par des personnages qualifiés (cf. II, p. 236 sqq.). Sans doute, il serait téméraire d'interpréter en ce sens tous les faits de licence sexuelle obligatoire, que M. Hartland énumère dans son sixième chapitre ; mais ce qui est sûr, c'est que le commerce des sexes est doué, du moins en certaines occasions, d'une puissante efficacité mystique et qu'il est, en particuliers une condition indispensable à l'active propagation des espèces animales et végétales qui entourent l'homme. Est-il admissible que les primitif, aient attribué à l'accouplement de l'homme et de la femme une influence fertilisante universelle, sauf en ce qui concerne la reproduction de l'espèce humaine elle-même ?

Cette supposition invraisemblable n'est nullement requise par les

faits. La plupart des pratique magiques ou religieuses que M. Hartland étudie dans le chapitre II n'excluent pas les rapports sexuels ; elles les supposent au contraire et ont pour objet de leur communiquer, par voie de contact ou de transfert, cette vertu prolifique qui leur manque par suite d'une insuffisance congénitale ou par l'effet du maléfice. La preuve qu'elles ne dispensent pas la femme du concours de son mari, c'est que, dans un grand nombre de cas, les hommes y ont également recours afin d'acquérir ou de renforcer leur puissance génératrice. M. Hartland prévoit l'objection ; il y répond en alléguant que ces rites, d'abord réservés aux femmes, ont été ensuite étendus aux hommes par analogie (I, p. 48, p. 233 n. 1 et *passim*); mais rien ne justifie cette affirmation, si ce n'est qu'elle découle logiquement de l'hypothèse en question. Reste, il est vrai, le cas des Arunta et de quelques autres tribus australiennes : mais même si nous acceptons à la lettre le témoignage de MM Spencer et Gillen, même si nous considérons les Australiens centraux comme des représentants fidèles de toute l'humanité primitive, l'état de leurs croyances confirme seulement cette thèse négative incontestable que, dans les sociétés inférieures, la relation physiologique entre la conception d'un enfant et un acte sexuel déterminé n'est pas aperçue; on n'a pas le droit d'en conclure que l'aptitude de la femme à concevoir est tenue pour indépendante du commerce des sexes. Au contraire, MM. Spencer et Gillen nous disent expressément que l'acte sexuel a sur l'organisme féminin une influence *préparatrice*; cela signifie sans doute que la femme ne peut pas, en règle générale, absorber utilement un germe totémique si elle n'y a pas été, au préalable, disposée par l'acte fécondant de son mari.

Nous sommes donc conduits à admettre que, dans l'opinion des primitifs, il existe entre l'enfant et son père un lien, mystique sans doute, mais étroit et substantiel; cette hypothèse est confirmée par une série de faits que M. Hartland connaît certainement et sur lesquels il est étonnant qu'il ne se soit pas expliqué dans cet ouvrage. Je veux parler des interdictions et des observances, fréquemment imposées au père pendant les mois qui précèdent et suivent la naissance, et qui sous leur forme la plus frappante constituent la *couvade*. Il est très probable que la préoccupation d'assimiler le père à la mère afin de lui assurer un titre indiscutable à la possession des enfants a contribué à développer et à préciser cette institution ; mais elle ne l'a certainement pas créée de toutes pièces et il ne serait pas difficile de citer des sociétés à filiation utérine où elle se rencontre, au moins en germe. La vérité est qu'à

l'origine de la couvade se trouve la croyance en une solidarité intime entre le père et son enfant : les actes accomplis par le père retentissent profondément dans la personne de l'enfant et déterminent son caractère ; d'autre part, l'état critique et délicat de l'enfant, pendant ces premiers mois où se forme son être spirituel, affecte aussi le père et l'astreint à toutes sortes de ménagements et à une diète sévère. Si le père était pour l'enfant le personnage falot et lointain que dépeint M. Hartland, d'où viendraient cette influence mutuelle et cette étroite sympathie mystique, qui les relient l'un à l'autre ?

On se souvient que M. Hartland, pour établir que même les sociétés à filiation agnatique sont indifférentes à la paternité effective de l'enfant, tire argument de l'indulgence avec laquelle est généralement envisagé l'adultère ; mais cette affirmation est contredite, ou du moins sérieusement limitée, par des faits très répandus. L'adultère, tout en n'étant l'objet d'aucune répression pénale, a souvent des conséquences mystiques redoutables. En particulier, les accidents de couches, la difficulté de la délivrance, la mort de l'accouchée ou du nouveau-né sont très fréquemment attribués à des manquements à la foi conjugale dont la femme surtout s'est rendue coupable. Pour remédier au mal quand il en est encore temps, pour hâter la venue de l'enfant, on a recours à des incantations et à des rites appropriés ; mais ceux-ci ne produiront l'effet espéré que si l'on a pu d'abord, soit par la confession de la femme, soit par la divination, découvrir le véritable père ; alors seulement on pourra agir sur les ancêtres dont procède l'enfant, alors seulement on pourra évoquer celui-ci en l'appelant de son vrai nom. C'est donc que le père joue un rôle actif dans la procréation et qu'il contribue à déterminer l'identité mystique et sociale de l'enfant : il est en quelque sorte l'intermédiaire qui relie aux morts, aux anciens membres du clan, les nouveaux venus qui vont former la génération prochaine. Quelquefois même, le rapport qui unit le fils au père est encore plus intime puisqu'il va jusqu'à une complète identité. M. Hartland, traitant de la croyance en la réincarnation, cite le curieux passage des *Lois de Manou* où il est dit que « le mari, lorsque sa femme conçoit, devient un embryon et renait d'elle » ; cette croyance a des conséquences juridiques et rituelles importantes et elle entraine cette idée que la naissance du fils aîné est un événement dangereux, sans doute parce que l'âme de l'enfant se forme aux dépens de la substance spirituelle de son père (I, p. 196 sqq., p. 208 sq.). M. Hartland aurait pu rapprocher de ces faits hindous l'usage, répandu encore actuellement, par exemple, dans cer-

taines parties de la Bretagne, de donner au fils aîné le prénom de son père et surtout la coutume polynésienne qui veut qu'un chef ou un noble, aussitôt qu'il a engendré un fils, soit dépouillé de ses titres et prérogatives et ne soit plus que le régent de son enfant. Que ces faits supposent un régime patriarcal assez évolué et l'établissement de la primogéniture, c'est ce que personne ne contestera ; mais ce n'est pas une raison pour ne voir que fictions tardives dans des croyances qui reposent vraisemblablement sur un fond de représentations très ancien et qui nous révèlent, autant que faire se peut, le contenu, mystique mais positif, de la notion primitive de paternité.

Il nous reste à voir si l'hypothèse, par laquelle nous proposons de compléter et partiellement de corriger la théorie de M. Hartland, n'a pas pour effet de rendre inintelligible le mythe de la naissance surnaturelle qui serait essentiellement caractérisé par l'ignorance du rôle joué par le mâle dans la procréation. Mais cette définition négative de la conception miraculeuse n'est fondée que par rapport à notre théorie physiologique de la génération ; elle n'a pas de valeur absolue. En réalité, rien ne ressemble moins à la parthénogenèse, quoi qu'en dise M. Hartland, que la façon dont les dieux humains et les héros viennent au monde : autant et plus qu'aucune autre femme, la vierge-mère joue un rôle passif dans l'œuvre de vie, elle a besoin d'être fécondée par un principe actif et mâle, extérieur et supérieur à elle. Si le père humain n'est dans ces histoires qu'un comparse insignifiant, c'est que sa place est prise par le père céleste. Bien loin de devoir tout son être à la femme mortelle qui l'a enfanté, le Fils divin est identique et consubstantiel à son Père. Nous retrouvons ici, dans un grand nombre de cas probablement typiques, la croyance même qui nous a paru faire le fond de la « paternité primitive ». Quelle que soit la forme qu'il revête pour s'incarner, le dieu-père, comme le mari hindou, se fait embryon pour renaître à une vie nouvelle de la femme qu'il a choisie (cf. I, ch. I, *passim* et p. 156 sqq., p. 195 sqq.). Ce qui caractérise la naissance surnaturelle, ce n'est donc pas l'absence de toute paternité ; jamais, au contraire, le rôle créateur du père n'apparaît avec autant de force et d'une manière aussi exclusive. Le trait distinctif de ces histoires est que la puissance génératrice mâle, au lieu d'être en quelque sorte déléguée à un homme ordinaire, est directement exercée par un être divin, désireux de prendre corps, et qu'elle produit son effet en dehors de l'union sexuelle, qui en est la manifestation commune. Le mythe, en effet, ne se borne pas à ignorer le commerce charnel, comme s'il n'avait aucun

rapport avec la procréation : il l'exclut expressément, ce qui est tout différent et ce qui confirme notre impression que l'accomplissement de l'acte sexuel est apparu, dès l'origine, comme la condition normale de toute naissance ; car à quoi bon préserver, par un privilège spécial, quelques personnages divins d'une tare originelle dont l'humanité tout entière aurait été exempte ?

Une théorie complète du mythe de la naissance surnaturelle devait rendre compte de cette exception singulière qui assure aux hommes-dieux une conception — non seulement mystique comme toute conception, — mais immaculée ; M. Hartland, du point de vue où il s'était placé, ne pouvait envisager cet aspect, pourtant essentiel, du problème. Il lui aurait été facile, s'il l'avait voulu, de découvrir la raison de cette incomptabilité qui existe entre la fécondation dans l'acte sexuel et la production d'un être sacré ; les travaux de plusieurs sociologues, la *Mystic Rose* de M. Crawley en particulier, ont mis en évidence le fait que l'union des sexes est chargée, aux yeux des primitifs, d'une énergie mystique dangereuse et contraire à toute sainteté. Il est étonnant que dans un livre où sont examinées presque toutes les croyances, pratiques et institutions auxquelles donne lieu la vie sexuelle dans les sociétés inférieures, il ne soit fait à peu près aucune allusion à des représentations que M. Hartland connait certainement aussi bien que personne et qui dominent toute la question. C'est pour avoir perdu de vue ce point essentiel que M. Hartland s'est laissé entraîner par le souci de sa thèse à interpréter certains faits d'une manière peu vraisemblable. Si l'on interdit à la jeune fille, lors de la puberté, de paraître en plein jour, ce n'est pas pour empêcher qu'elle ne soit fécondée par les rayons du soleil, mais c'est, comme les textes nous le font entendre, parce qu'en l'état d'impureté où elle se trouve, elle corromprait jusqu'à la lumière du ciel et serait la première victime de son sacrilège (I, p. 90 sqq.). Et, de même, les interdictions et les observances auxquelles sont assujettis les nouveaux mariés ne sont pas des reliques d'un âge antérieur, où régnait une sorte de promiscuité sexuelle ; mais ces pratiques expriment la condition incertaine et critique où se trouvent les jeunes époux, et en même temps elles les protègent contre des périls qui sont surtout intenses pendant les premiers temps de la vie conjugale, le mariage n'étant pleinement consommé que par l'apparition du premier enfant (II, p. 7 sqq., p. 72, p. 93 sq.). Ce sont là, dans l'ensemble du livre, des points relativement secondaires ; ce qui est plus grave, c'est que faute d'avoir mis en lumière, comme il convenait, le

double aspect mystique de la coopération des sexes, son efficacité fertilisante et sa religiosité mauvaise, M. Hartland s'est mis hors d'état de faire comprendre, d'une part, le rôle qui revient ordinairement au père dans la procréation et, d'autre part, l'espèce de sacrilège qu'il y aurait à mettre un acte impur à l'origine même d'une existence divine.

Peut-être cette insuffisance de la théorie que propose M. Hartland s'explique-t-elle par la philosophie dont il s'inspire et par la façon dont il conçoit son rôle d'historien. En somme, le mythe de la naissance surnaturelle lui apparaît comme une survivance, limitée au domaine de la mythologie, d'une ancienne erreur, dont la portée était, à l'origine, universelle ; et, pour rendre compte de l'apparition et de la persistance de cette erreur, M. Hartland ne met guère en œuvre que des facteurs psychologiques négatifs ou passifs, l'ignorance des premiers âges et la force d'inertie du conservatisme religieux. Il est remarquable que le dernier chapitre, qui résume et conclut tout l'ouvrage, soit intitulé « ignorance physiologique » et soit en effet consacré à établir l'ignorance des primitifs au sujet de la reproduction et à en fournir de multiples raisons : M. Hartland pense avoir achevé son œuvre quand il a démontré que les premiers hommes ne connaissaient pas le véritable mécanisme de la fécondation et qu'ils ont légué à leurs successeurs les plus puériles imaginations. On sent ici l'influence d'une philosophie intellectualiste, d'un rationalisme qui rappelle le XVIII[e] siècle et qui transparaît en bien des endroits de ce livre : M. Hartland nous présente les croyances des primitifs comme des tentatives malheureuses, faites par des hommes ignorants et encore mal éveillés intellectuellement, pour résoudre les énigmes de l'univers et en particulier le problème de l'origine de la vie (I, p. 204, 256; II, p. 250 sqq., 285 sq.). Mais la production et la longévité de chimères aussi vaines sont un paradoxe invraisemblable que ne suffisent pas à expliquer la longue durée du règne de l'ignorance et la puissance de la tradition. Ce mystère artificiel se dissipe si, au lieu de considérer les croyances anciennes comme des hypothèses grossières et de les confronter sans cesse avec les données de notre science, on les étudie pour elles-mêmes dans leur teneur et leur fonction positives. Les représentations mystiques dont la naissance est l'objet traduisent, d'une manière sans doute naïve et temporaire, la disproposition qui existe entre le simple assouvissement de l'instinct sexuel et la production d'un enfant, c'est-à-dire d'un être à qui la vie collective où il doit entrer confère d'avance une valeur et une dignité plus ou moins grandes. De même que la mort d'un homme

n'est jamais considérée dans les sociétés inférieures comme un événement naturel, ne dépendant que de causes physiques, de même il faut que la naissance, pour être le digne début d'une existence humaine, mette en œuvre des énergies et des pouvoirs qui dépassent l'organisme et les individus en présence. Le contraste entre l'acte sexuel, commun à l'homme et aux animaux, et l'apparition d'un membre nouveau du corps social provoque dans la conscience des hommes un sentiment pénible qui s'exprime et s'apaise, jusqu'à un certain point, par les croyances et les pratiques magico-religieuses. Il est naturel que cette protestation spontanée contre l'espèce de profanation initiale qu'est la conception trouve son expression extrême, et persiste avec le plus de ténacité, à propos de la naissance des hommes divins en qui la foi concentre tout ce qu'il y a de précieux et de sublime dans l'humanité. Si les rêves bizarres, que perpétue parmi nous le mythe de la naissance surnaturelle, ont pu prendre si profondément racine dans l'imagination des peuples, ce n'est pas seulement l'effet de l'ignorance et de la routine, mais c'est que ces rêves étaient, en un certain sens, bien fondés et exprimaient, eux aussi, à leur manière, une « vérité » qui, pour être d'un tout autre ordre que la physiologie, avait pourtant son prix.

Répétons en terminant que notre critique, dans la mesure où elle est exacte, n'atteint pas la thèse négative vers laquelle tend tout cet ouvrage. Cette thèse subsiste intacte ; mais il est permis de regretter que M. Hartland, au lieu de consacrer son principal effort à démontrer que certaines de nos conceptions actuelles ne se rencontrent pas dans les sociétés inférieures, n'ait pas pris pour objet direct de son étude les représentations positives des primitifs sur l'union sexuelle, sur la naissance et sur la paternité. Les remarques qui précèdent ont eu simplement pour objet de faire sentir que cette recherche n'était pas impraticable, qu'elle pouvait être fructueuse et enfin qu'elle aurait conduit M. Hartland à adopter, sur certains points, des vues assez différentes de celles auxquelles il s'est arrêté.

Robert Hertz.

Ed. Westermarck. — **The origin and development of the moral ideas.** — Londres, Macmillan, 1906-1908, 2 vol. in-8° de xxi-716 et xv-852 pages.

Il faut féliciter M. Westermarck d'avoir mené à bien l'œuvre vaste

et hardie qu'il a entreprise voici plus de quinze ans, après la publication de son *History of human marriage*. Ce monumental ouvrage constitue une véritable encyclopédie sociologique. L'enquête de l'auteur a porté sur l'humanité tout entière depuis les tribus les plus sauvages jusqu'aux grands États modernes. Et, comme il n'est point d'activité sociale qui n'exerce une influence sur la formation des idées morales ou qui ne leur fournisse une matière, toutes les institutions humaines, religieuses, juridiques, économiques, sont ici passées en revue et suivies dans leur genèse et leur évolution.

L'exécution d'un tel plan suppose une érudition immense, une lecture extrêmement étendue et variée. Qu'on en juge : M. Westermarck a tenu avec raison à donner à la fin de son second volume la liste des ouvrages cités par lui ; cette bibliographie qui n'est pas exhaustive et qui est imprimée en petits caractères ne tient pas moins de 77 pages. Écrits des ethnographes, des historiens, des missionnaires, des théologiens, des géographes, des naturalistes, des médecins, des psychologues, etc., M. Westermarck a tout vu, tout dépouillé, tout mis en fiches. Une pareille richesse d'informations tient du prodige ; elle serait inexplicable si l'on ne connaissait la puissance de travail du robuste professeur finlandais et si l'on ne savait qu'il a eu la bonne fortune de poursuivre sa tâche dans cet admirable laboratoire qu'est la bibliothèque du British Museum. Ce n'est pas encore tout : M. Westermarck a tenu à ajouter sa part à l'énorme amas de faits que la littérature lui offrait. Il a pris l'habitude depuis nombre d'années d'aller passer ses vacances dans l'intérieur du Maroc parmi les Berbères montagnards ; il en a rapporté une foule d'observations originales dont le présent ouvrage nous donne la primeur et qui formeront la matière d'un livre sur la magie et la religion populaires au Maroc. M. Westermarck a ainsi accompli ce tour de force de réunir en lui deux personnages presque toujours séparés et souvent hostiles, celui de l'ethnographe qui observe et décrit et celui du sociologue qui rassemble des données éparses et, par la méthode comparative, cherche à rendre compte des faits.

Une érudition illimitée comme celle de notre auteur est dangereuse : elle risque d'étouffer la pensée, de faire oublier au savant que sa tâche essentielle est de rechercher les types, les lois et les causes et non pas d'accumuler le plus grand nombre possible de faits ou de collectionner les singularités. L'intelligence ferme et vigoureuse de M. Westermarck l'a préservé de ce danger. On peut critiquer la méthode qu'il suit, les hypothèses qu'il propose, les conclusions auxquelles il aboutit ; mais il

faut reconnaître que son livre n'est pas, dans l'ensemble, une simple collection de matériaux, qu'il est, au sens plein du mot, une synthèse.

Il est impossible de résumer en peu de pages une œuvre aussi vaste et touffue ; bornons-nous à signaler les parties du livre qui intéressent directement l'histoire des religions et à caractériser brièvement les tendances générales qui inspirent l'auteur. A propos des idées morales concernant l'homicide, M. Westermarck consacre un chapitre entier à l'étude du sacrifice humain (ch. XIX ; t. I, p. 434 sqq.). Il combat l'interprétation de M. Frazer selon laquelle la victime humaine des cultes agraires incarnerait le génie de la végétation et s'efforce de démontrer que le sacrifice humain est fondé essentiellement sur l'idée de la substitution et a pour premier objet de prévenir une calamité menaçante ; les effets positifs qui lui ont été souvent attribués seraient surajoutés et secondaires. Théorie plausible, qui a pour elle un grand nombre de faits, dont le seul défaut est probablement d'être trop unilatérale. Le chapitre XLV (t. II, p. 515 sqq.) traite des devoirs envers les morts que M. Westermarck explique par la nature malfaisante et irritable des âmes des morts et par le caractère contagieux de la pollution funèbre. Les sentiments de crainte et de pitié qu'inspirent les morts aux survivants sont ici très bien analysés ; mais il paraît peu probable que des considérations de prudence et de sympathie individuelles suffisent à rendre compte du caractère obligatoire des pratiques du deuil, des rites funéraires, etc. En réalité, la mort d'un homme, surtout s'il est haut placé, est pour la communauté tout entière dont il est membre une meurtrissure, un affront, une défaite : les observances imposées aux survivants, en même temps qu'elles expriment le trouble et l'angoisse qui se sont emparés du groupe, constituent une sorte de revanche sur la mort et de réparation, et servent ainsi à rétablir la paix.

Mais ce sont surtout les derniers chapitres du livre qui touchent aux problèmes centraux de la science des religions (t. II, p. 582-737). Il y est question d'une part de la morale proprement religieuse, c'est-à-dire des devoirs auxquels l'homme se sent obligé envers les êtres surnaturels, notamment envers les dieux, et d'autre part de l'influence exercée par la religion sur la conduite des hommes entre eux, c'est-à-dire des dieux considérés comme législateurs et juges des actions humaines. Les devoirs envers les dieux comprennent aussi bien les défenses ou interdictions (tabou du nom du dieu, p. 642 sqq. ; tabou des lieux saints, p. 626 sqq.) que les obligations positives (offrandes et sacrifices,

prière, glorification, devoir de la foi et de l'orthodoxie). M. Westermark est ainsi amené à passer en revue les principales institutions qui composent le culte ; son exposé, peut-être un peu rapide et tumultueux, abonde en aperçus neufs et pénétrants et constitue une notable contribution à notre science.

Personne ne pourra reprocher à M. Westermarck d'avoir méconnu ou diminué la part énorme qui revient aux croyances mystiques dans la formation des idées morales. Qu'il s'agisse de la réprobation de l'homicide (I, p. 375 sqq.), de la charité envers les pauvres (p. 560 sqq.), de l'hospitalité (p. 578 sqq.), des droits et des devoirs des femmes (p. 663 sqq.), du respect de la propriété (II, p. 59 sqq.), de la condamnation du mensonge (p. 114 sqq.), des restrictions alimentaires, jeûnes et tabous divers (p. 295 sqq.), du devoir de propreté (p. 352 sqq.), de la morale sexuelle (célibat religieux, p. 405 sqq.; prostitution sacrée, p. 443 sqq.; réprobation de l'homosexualité, p. 486 sqq.), etc., toujours M. Westermarck a soin de mettre en lumière les motifs superstitieux ou religieux des pratiques et des jugements moraux qu'il étudie.

La façon dont l'auteur se représente cette influence morale des croyances mystiques, l'importance relative qu'il attribue à la magie et à la religion sont caractéristiques d'une manière de penser très répandue chez les anthropologistes, surtout en Angleterre. Pour M. Westermarck, la différence entre la religion et la magie réside essentiellement en ceci que la religion fait appel, par l'invocation, la prière, etc., à des êtres surnaturels doués de volonté, tandis que dans la magie, l'homme ne fait que mettre en œuvre par des moyens en quelque sorte mécaniques des énergies surnaturelles d'ordre impersonnel (II, p. 582 sqq.). M. Westermarck applique ces définitions aux faits que présentent les sociétés les moins avancées en civilisation et il lui paraît que la religion proprement dite s'y réduit à fort peu de chose, à la crainte des mauvais esprits et à un ensemble de manœuvres défensives, destinées à empêcher ou limiter leur malfaisance (II, p. 612 sq., p. 728). Il est vrai qu'une école de savants, qui procède de Robertson Smith et qui compte parmi ses représentants MM. Jevons et Hartland, croit découvrir chez les primitifs une vie religieuse intense dont l'objet serait d'entretenir et de raviver périodiquement le lien mystique et substantiel qui unit les membres du clan à leur dieu et entre eux; mais c'est là, suivant M. Westermarck, une hypothèse arbitraire reposant sur une interprétation inexacte des faits (II, p. 623 sqq.). Le totémisme n'a pas

l'importance religieuse et sociale qui lui a été attribuée (p. 210 sqq.); le soi-disant sacrement totémique des Aruntas n'est qu'une opération magique ayant pour but d'assurer la fertilité des espèces animales ou végétales (p. 606). Quant à la fraternisation par le sang, aux repas en commun où l'on a voulu voir de véritables rites de communion, ce sont simplement des pratiques magiques : deux ou plusieurs individus se lient entre eux en se transmettant mutuellement par l'échange du sang ou de la nourriture des malédictions conditionnelles dont l'énergie meurtrière éclatera si le pacte conclu vient à être violé (p. 204 sqq., p. 567). Même les êtres surnaturels, les saints et les dieux, peuvent être « liés » de cette manière; c'est l'objet premier du sacrifice qui conduit jusqu'aux dieux, par le véhicule de l'oblation, l'imprécation qui les asservit aux fins de l'homme ou qui transmet au sacrifiant la vertu bienfaisante d'un être ou d'un lieu saints (p. 618 sqq.). En réalité, la crainte superstitieuse et la magie occupent toute la conscience des primitifs; ce sont elles, et non une religiosité absente, qui ont joué le rôle décisif dans la formation des notions morales (p. 696, p. 746). Ce ne sont pas les dieux qui ont d'abord assuré la vie sauve au suppliant et à l'hôte, défendu les propriétés, garanti la foi jurée et inculqué aux enfants le respect de leurs parents; mais l'hôte, le suppliant, les parents sont armés de pouvoirs magiques redoutables qui donnent un prix immense à leurs bénédictions et à leurs imprécations; la marque de propriété est une malédiction conditionnelle qui est incorporée dans un objet et qui s'abattra sur le transgresseur; la formule du serment, de même, dégage une force terrible que le moindre manquement à la parole donnée déchaînera contre le parjure. Ainsi les dieux, quand ils instituent de solennels décalogues, ne sont que les héritiers de ces énergies magiques qui furent longtemps incluses dans la personne même, ou dans les gestes, ou dans les paroles des hommes.

Cette tentative qu'a faite M. Westermarck pour réduire toute la religion des sociétés inférieures à la δεισιδαιμονία et à la magie ne manque pas de grandeur; mais elle nous paraît exposée à de graves objections. Certes la magie a eu sur la formation du droit privé, sur les relations des individus entre eux, une influence prépondérante qu'on n'exagérera probablement jamais; ce que dit M. Westermarck à ce sujet nous semble inattaquable. Mais il n'en va pas de même quand il prétend faire dériver toute la morale religieuse de mobiles en somme égoïstes, de la crainte et de l'espérance, de considérations tirées de l'intérêt mystique bien entendu. La thèse de Smith et de ses continua-

teurs contient une part de vérité qui subsiste intacte après les critiques que lui adresse notre auteur. Nous sommes entièrement d'accord avec M. Westermarck pour penser que les dieux sont des produits relativement récents de l'évolution religieuse et que le monde mystique des primitifs est surtout constitué par des énergies impersonnelles : mais ce n'est pas une raison suffisante pour refuser à leurs croyances et à leur culte, au nom d'une définition arbitraire, le caractère d'une religiosité authentique. Enfin, nous demanderons à M. Westermarck d'où vient que certains individus (parents, supérieurs, hôtes, etc.) disposent du singulier pouvoir d'édicter des tabous, de lancer des malédictions, de transmettre par leur seul attouchement la vie et la mort, si ce n'est en raison du caractère sacré, de la sainteté dont la communauté les investit et qui est d'ordre proprement religieux.

Il est inévitable qu'une œuvre de cette envergure provoque, de divers côtés, des critiques et des réserves de doctrine ou de fait : M. Westermarck est le premier à sentir le caractère provisoire de la synthèse qu'il a construite ; mais ceux-là mêmes qui travaillent dans une tout autre direction et dans un tout autre esprit ne trouveront pas de meilleur guide que lui. A tous ceux qui entreprennent une étude sur un sujet quelconque d'histoire comparée des religions ou des institutions sociales, nous conseillons d'avoir recours à cet ouvrage : ils y trouveront, outre un précieux trésor de faits et de références, des suggestions théoriques qui ne les contenteront sans doute pas toujours, mais qui stimuleront utilement leur recherche.

Robert Hertz.

Harold M. Wiener. — **Essays in Pentateuchal Criticism**. — Londres, Elliot Stock, 1910, 1 vol. in-8, xiv et 239 pages. Prix : s. 3,6.

Déjà en 1904, l'auteur de cet ouvrage s'est occupé du même sujet, dans un livre moins étendu, mais poursuivant le même but, celui de réfuter les résultats de la critique moderne sur le Pentateuque. (Voir « Revue de l'histoire des Religions », LII, p. 148 s.). Il avait alors restreint ses investigations aux parties législatives de la Thora, tandis que maintenant il embrasse un grand nombre d'autres matières. Sa méthode est cependant la même, et les résultats auxquels il arrive le sont également. Il reproche à des savants de premier ordre, à Carpenter et à

Wellhausen, qu'il attaque le plus, d'ignorer ou de méconnaître les sérieux arguments qui plaident en faveur de sa thèse ; alors que lui-même tombe dans le défaut qu'il reproche gratuitement aux autres, en méconnaissant la valeur des raisons nombreuses et irréfutables qui justifient le point de vue opposé. Aussi, ces nouvelles études de M. Wiener, comme les précédentes, ressemblent-t-elles grandement à des plaidoyers, malgré leur apparence de pure critique littéraire et historique. Pour le démontrer en détail, il faudrait écrire un volume aussi gros que celui dont il s'agit de rendre compte. Voilà quelques exemples à l'appui de notre dire, empruntés à la dernière partie du livre, dirigée contre les premiers chapitres des *Prolegomena* de Wellhausen.

On sait que, dans l'ancien Israël, régnait sans conteste une grande liberté et, par suite, une grande variété d'usages religieux, autorisant entre autres tout fidèle à offrir lui-même des sacrifices dans nombre de lieux de culte. A partir de Josias seulement, les chefs spirituels de la nation juive cherchèrent à centraliser le culte dans le temple de Jérusalem et les fonctions sacerdotales entre les mains des Lévites. C'est un des arguments les plus forts qui établissent, aux yeux de tout juge non prévenu, que le code deutéronomique, qui sanctionne cette organisation, ne remonte pas plus haut, et que le code sacerdotal, qui suppose que cette centralisation existait de tout temps et qui ne polémise même plus contre la multiplicité des lieux de culte, comme le fait encore le Deutéronome, est de date plus récente.

Pour se soustraire à l'évidence de ces conclusions, qui sont d'ailleurs corroborées par une foule d'autres arguments, et maintenir l'opinion traditionnelle, qui veut que Moïse soit l'auteur de toutes les parties législatives du Pentateuque, notre auteur a recours au subterfuge suivant. Il imagine une distinction entre des autels laïques ou séculiers, pouvant être érigés en grand nombre et en divers lieux par les fidèles, afin de leur permettre d'y offrir des sacrifices à titre extraordinaire ou exceptionnel, et le culte officiel ou régulier, desservi par un sacerdoce héréditaire. Mais cette distinction ne peut s'appuyer que sur des raisons apparentes et elle est démentie par des faits multiples. En réalité, le culte israélite officiel ne fut centralisé en un seul lieu et confié à une seule caste sacerdotale que dans le royaume de Juda, après la ruine du royaume des dix tribus. Et cet état de choses fut consacré pour la première fois par le code deutéronomique, dont on ne découvre pas la moindre trace certaine avant le règne de Josias.

Afin de pouvoir attribuer à Moïse la plus ancienne législation israélite, d'un côté, celle du Deutéronome et celle du code sacerdotal, de l'autre, malgré leurs énormes différences de fond et de forme, M. Wiener a recours à d'autres distinctions subtiles ou purement arbitraires. D'après lui, celle-là ne parlerait que des sacrifices traditionnels ou séculiers, et celles-ci des sacrifices statuaires. La vérité est, au contraire, que la première de ces législations correspond à l'ancienne phase du culte hébreu, tandis que les deux autres législations sont inspirées par des vues et des usages d'un autre âge, surtout par la centralisation absolue du culte, complètement ignorée en Israël jusque vers l'exil.

Notre ouvrage, loin d'avoir réussi à ébranler les résultats principaux de la critique moderne appliquée au Pentateuque, a fourni une preuve de plus qu'il est impossible d'atteindre ce but par des raisons vraiment probantes. Bien des détails de ces résultats pourront certes être corrigés, la critique sacrée étant faillible comme toute autre ; mais les grandes lignes qui ont été tracées de main de maître par Wellhausen, à qui les traditionalistes en veulent le plus, se sont montrées une fois de plus inébranlables.

C. Piepenbring.

Maurice Goguel. — **L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc.** Un vol. 323 p. in-8°. — Paris, Leroux, 1909.

Le travail de M. Goguel sur l'évangile de Marc, présenté comme mémoire pour l'obtention du diplôme de l'École des Hautes Études (section des Sciences religieuses), y a été jugé digne de l'impression. Il fait honneur, en effet, aux bonnes méthodes de la maison.

A défaut de la grande originalité, qu'on ne saurait plus guère exiger en un tel sujet, l'auteur fait preuve d'une réelle indépendance d'esprit, de beaucoup de conscience, d'une information très étendue et point du tout superficielle, d'un sens fort estimable de la complexité des problèmes qu'il aborde. Ses appréciations sont généralement judicieuses ; la composition est bien ordonnée, les analyses minutieuses, sinon toujours aussi pénétrantes, l'exposition très claire, surtout dans le détail. Dans les conclusions générales on souhaiterait sinon plus de décision, au moins un peu plus de netteté en ce qui touche au proto-Marc et au rapport du second évangile avec la tradition de l'apôtre Pierre. La

manière de M. G. est tout à fait probe. Ses obscurités, qui sont rares, n'accusent point la négligence de l'auteur, mais trahissent plutôt, sur certains points délicats, les incertitudes de son esprit. Trancher un problème avant l'heure, est folie; mais condenser simplement en formules nettes son opinion actuelle tant qu'on n'a pas achevé d'étudier une question, cela même présente un danger : on risque d'arrêter ainsi le travail intérieur. La prudence de M. Goguel lui fait naturellement préférer un peu d'imprécision temporaire à la cristallisation et au rétrécissement prématuré de sa pensée. Cela répond si peu à nos habitudes françaises de hâte intellectuelle, à notre impatience de voir clair en nous, fût-ce en vidant à demi nos idées du contenu dont elles étaient en train de s'enrichir, que M. G. voudra bien prendre ma remarque beaucoup plus pour un éloge que pour une critique.

La préface nous avertit que nous avons ici la première partie d'un grand ouvrage sur les sources de l'histoire évangélique et la composition des synoptiques. L'auteur trouve profit à distinguer le problème littéraire du problème historique. Des trois narrations parallèles des synoptiques, il examinera laquelle est à l'origine des deux autres, non point seulement en général ou pour le plan d'ensemble, — il est bien évident que c'est notre Marc actuel, — mais dans le détail et pour chacune des sections évangéliques. Puis il déterminera la source à laquelle est puisée chacune de ces narrations relativement originaires. Tel est le travail qu'il accomplit ici pour le second évangile. Il en fera autant, dans des études ultérieures, pour les premier et troisième évangiles, précisera le caractère des sources ainsi reconstituées et pourra finalement conclure sur la valeur historique de chacune d'elles.

Pareil ouvrage, dont les éléments ont été fort élaborés, — surtout, et presque exclusivement jusqu'à ces dernières années, en Allemagne, — sera d'une grande utilité pour les lecteurs de langue française. On a pu constater que le « Marc » de M. G. était supérieur à son « Apôtre Paul », et que sa thèse de doctorat ès-lettres, « l'Eucharistie », publiée cette année même, marquait un progrès sur l'étude qui nous occupe ici. Voilà qui fait bien augurer des prochains volumes du même auteur sur la question synoptique.

Aux différentes tables dressées à la fin du livre, et parmi lesquelles se trouve une liste d'indications sommaires, mais commodes, sur les principaux manuscrits des évangiles, je regrette de ne trouver pas jointe une récapitulation générale des conclusions de l'auteur sur les sources des diverses sections de Marc. Tient-on néanmoins à les voir réparties

et groupées selon leur provenance supposée? On constatera que M. G. incline à attribuer, dans leur substance :

A. Aux « Souvenirs de Pierre » : I 16-38, III 7-9. 20-21, III 31-35 (?), IV 35-41, V 1-20, VI 45-51, 53-55, VIII 27-33, IX 15-18. 20-22, IX 25-29 (?). 31, IX 33-37 (?). 42, XI 15-17. 27-33 (?), XIV 26-32. 40 *a*. *b*. 43. 45 54. 66-68, XV. 1 (?).

B. A diverses autres traditions : I 3-6. 9-15, I 39-II 17, III 1-6, IV 10-12, V 21-VI 6 *a*, VI 14-29. 32-44, VII 1-23 (?), VII 24-VIII 10, VIII 14. 15 *a*. 16-21. 22-26, IX 2-8, 49. 50, X 1. 35-41, XI 13 *s*. 20. 15-17. 27-33 (?), XII 28-34. 41-44, XIV 22-25. 55-65. 69. 72, XV 1 (?). 20-43, XV 46-XVI 8.

C. A la source dite des « Logia » : I 7. 8, II 18-22 (?), III 22-30, IV 1-9. 21-32, VI 6 *b*-13. 30, VII 1-23 (?). VIII 11-13. 15, VIII 34-IX-1, IX 9-13. 19 (sauf *a* et *d*). 34-37 (?). 43-48, X 14 s. 42-44, XI 23, XII 18-27. 38-40, XIII 1-4. 33-37, XIV 21.

D. Au rédacteur de l'évangile : III 10-19, IV 13-20. 33 s. VI 31. 52, 56 *a*, IX 10. 14 (mention de la foule). 19 *a*. *d*. 22. 23. 30. 32, X 13. 16. 32-34, 45, XI 11 *b*. 18. 19. 27 *a*, XIV 1 s. XIV 10 s. (?) 12-17. 36. 44, XV 16-20 44 s.

E. A des interpolations postérieures à la rédaction de l'évangile : I 2. IX 35. 38-41. XIII 5-32, XIV 3-9.

Il ne détermine pas nettement l'origine de IX 14-29, X 17-31. 46-52, XI 1-11 *a*, XII 1-17. 35-37, XIV 18-20, XV 2-15.

Par « Souvenirs de Pierre » écrit l'auteur (p. 59 n. 1), nous n'entendons pas nécessairement les souvenirs directs de l'apôtre, mais seulement une source qui se donnait, à tort ou à raison, — nous n'examinerons pas la question ici, — pour les souvenirs de l'apôtre ». Dans ces conditions, on ne saisit pas très bien le principe du discernement qui se pourrait faire entre la première catégorie de sources et la seconde. L'existence d'un document spécial qui se serait donné pour les souvenirs de Pierre est même loin d'être sûrement attestée, car les « Mémoires de Pierre » dont parle Justin ont chance d'être l'évangile apocryphe de Pierre beaucoup plus qu'une source du second évangile.

En ce qui concerne l'attribution substantielle de certains passages à la source des Logia, les conclusions de M. Goguel ne diffèrent pas très notablement de celles que d'autres ont proposées. Comme les travaux dont il s'agit sont mutuellement indépendants, ce peut être un indice favorable à la sûreté approximative des résultats. Je me permettrai néanmoins quelques observations.

Comment discerne-t-on qu'un passage de Marc vient des Logia ? D'une façon générale, à sa parenté avec les autres fragments déjà connus des Logia. Plus précisément, lorsqu'un morceau de ce genre est apparenté à un parallèle matthéen ou lucanien et que Matthieu ou Luc, habituellement dépendant de Marc, atteste un texte plus primitif que celui du second évangile[1], il y a lieu de supposer : 1° que Matthieu ou Luc dépend ici des Logia ; 2° que le passage de Marc en provient également, mais avec moins de fidélité à la source.

Ceci posé, l'on ne voit pas pourquoi M. G., alors qu'il attribue aux Logia la question des Sadducéens sur la résurrection des morts, sans autre raison, ce semble, que l'affinité, pourtant assez peu étroite, de cette section avec les morceaux tirés des Logia, se refuse à dériver de la même source les versets de Marc I 3-6. Il est vrai que ce petit passage est plus narratif que didactique ; mais les Logia contiennent d'autres morceaux d'un caractère surtout narratif, notamment l'histoire du centurion de Capharnaüm. En outre, c'est une introduction et l'on ne saurait, *a priori*, décider que le recueil des Logia, si exclusivement didactique qu'on le veuille supposer, n'a pas pu commencer par quelques lignes de récit. Mais surtout le texte de Marc I 1-8, car il faut traiter d'ensemble toute la section, est étroitement apparenté, ici même, aux textes parallèles de Matthieu III 1-12 et de Luc III 1-18. Si Marc I 7. 8 (= Mt. II 11. 12) vient des Logia, il en faut dire autant de Matthieu III 7-10, Luc III 7-9. Alors, — si l'on admet *a*) que la place de la prophétie d'Isaïe en Matthieu et en Luc est originaire et conforme à une source autre que Marc, comme l'admet M. Goguel ; *b*) que les mots « toute la contrée du Jourdain » communs à Matthieu III 5 et à Luc III 3, absents de Marc, proviennent également d'une source commune à Matthieu et à Luc, autre que Marc, — il devient difficile d'attribuer les traits signalés en *a* et *b* comme originaires, à une source différente des Logia : les Logia se trouvent, en effet, être la source des autres traits originaires communs à Matthieu et à Luc contre Marc dans la même péricope[2].

M. G. rapporte à l'évangéliste lui-même la rédaction du petit pas-

1) Un des meilleurs indices est l'accord de Matthieu avec Luc contre Marc.

2) A savoir l'apostrophe « Race de vipères » (Mt III 7-10, L. III 1-9), le verset sur le van (Mt III 12, L. III 17), la position de : « Moi, je vous ai baptisés dans l'eau », par rapport à l'annonce de la venue du plus fort (Mt. III 11, L. III. 16, ordre inverse en Marc), la mention du feu à la fin du même verset.

sage sur le but des paraboles (Marc IV 10-12). Ne serait-il pas mieux attribué à la source dite des Logia, pour des raisons que j'ai détaillées en leur lieu[1]. Ici comme ailleurs, Luc et Matthieu ont connu notre texte de Marc, et en dépendent, mais par leur accord réitéré contre Marc, ils témoignent avoir connu également un état plus ancien du texte, que Marc a déjà retouché. Tant pis ou tant mieux si cela modifie certaines idées reçues et montre que l'influence paulinienne n'a pas été sans s'exercer sur une partie, au moins, du recueil grec des sentences.

La brièveté de la scène de Gethsémani en Luc ne prouve point, à mon avis, que les détails plus complets contenus en Marc n'étaient pas encore connus du troisième évangéliste. Je ne puis saisir la force des raisons pour lesquelles la scène marcienne de l'onction à Béthanie serait considérée comme une interpolation postérieure à la composition du second évangile. La forme johannique de cette anecdote ne me semble pas pouvoir être prudemment invoquée en confirmation du caractère originaire de la version lucanienne[2].

Quant à la petite apocalypse (Marc XIII 5-32), M. G. en fait également une interpolation postérieure à la rédaction de l'évangile de Marc (p. 309 s.), mais c'est, il me semble, avec tout aussi peu de raison. L'exhortation à la vigilance (XIII 33-37) suppose une venue subite du Christ glorieux ; on en argue que ce morceau est postérieur à la petite apocalypse où sont longuement décrits les signes de la fin, et que la péricope (XIII 33-37) faisait immédiatement suite, dans l'évangile primitif de Marc, à la question posée par les disciples en XIII 1-4. Mais Marc a pu combiner en son esprit la tradition sur les signes de la Parousie avec l'ignorance du moment précis où elle se produirait. La pointe de l'exhortation à la vigilance paraît être que les retards de la parousie ne peuvent étonner ; or, c'est dans le même sens qu'allaient déjà maintes retouches marciennes de l'apocalypse (XIII 5. 6. 7. 10). Pour M. G. « l'apocalypse synoptique est conservée dans l'évangile de Luc sous une forme plus ancienne que dans l'évangile de Marc ». Il est parfaitement exact que Marc déjà cherche à « dissocier les

1) *Procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 242-247.

2) Pas plus que Jean XII 12 ss, ne saurait, à mon sens, confirmer l'historicité du récit de l'entrée triomphale à Jérusalem dans les synoptiques (p. 215). On relèvera aussi comme intéressante et toujours critiquable, en dépit de la tradition défendue par M. Harnack, l'identification du troisième évangéliste avec Luc le médecin (p. 414).

événements de la fin du monde des événements de 70 », mais ce travail ne paraît pas moins avancé en Luc. L'allusion explicite de Luc à la prise de Jérusalem est postérieure à la vague prédiction juive conservée en Marc XIII 14. L'accent de Luc XXI 24 ne porte pas, comme on nous le dit, sur ce « que la domination païenne sur Jérusalem ne doit avoir qu'un temps » (p. 245), mais bien plutôt sur l'intercalation de toute une période, le temps des gentils, entre les premiers signes de la parousie et la fin. On n'est donc pas autorisé à placer la composition de Marc avant 70, sous prétexte que l'apocalypse synoptique, dans sa forme primitive, daterait de 68 à 75 et aurait été intercalée, vers cette époque, dans l'évangile déjà composé. La rédaction primitive de l'apocalypse peut fort bien avoir été juive et non spécifiquement chrétienne (*Contra*, p. 247). Sous sa forme actuelle elle porte des traces assez nettes de l'intervention de Marc. Rien ne permet, ce semble, de la placer entre l'an 75 et 82 comme le désirerait le savant auteur (p. 309).

M. G. admet que la version de l'échec à Nazareth, en Luc, repose sur une tradition particulière. Il se refuse à considérer la parabole de la semence en Matthieu comme une transformation de la parabole du semeur. Il ne s'explique pas pourquoi le premier évangéliste aurait modifié si profondément l'ordre suivi par Marc I 22-II 22, IV 35-V 43. Il fait donc emprunter par Matthieu aux Logia les sections de la guérison du lépreux, de la traversée du lac, des démoniaques de Gadara, de la guérison du paralytique, de la résurrection de la fille de Jaïr. Parce que Matthieu XII, 11. 12 vient des Logia, il estime que la péricope de Marc qui omet ces versets ne peut venir de la même source. Tous ces indices, joints à ceux qu'on a pu relever déjà, paraissent montrer que l'auteur a tendance à restreindre outre mesure la part de l'activité rédactionnelle des évangélistes.

Au total, son livre est à lire et à étudier.

F. Nicolardot.

E. Wendling. — **Die Entstehung des Marcus-Evangeliums.** — Tübingen, Mohr, 1908, in-8°, 246 p.

L'auteur s'attaque fort heureusement à l'un des problèmes qui sollicitent davantage, à cette heure, l'attention de la critique évangélique. Quelles couches littéraires peut-on discerner en Marc? Dans une

brochure publiée en 1905, M. W. indiquait ses conclusions. Il en présente aujourd'hui la justification détaillée.

Derrière les additions et les remaniements un peu mécaniques de l'évangéliste, un dogmatique, ami des formules, écrivain tendancieux et sans style, on retrouverait l'œuvre de deux narrateurs, l'un plus ancien et plus sobre, pour qui le récit ne sert guère qu'à encadrer les aphorismes de Jésus (est-ce bien le cas en Marc I 16-45), l'autre, postérieur, imaginatif, poète, qui se plait à conter et à peindre, épris de merveilleux, créateur de miracles. La solution du problème est élégante. Mais il est à craindre qu'elle ne soit pas assez nuancée.

M. Wendling suit la bonne méthode lorsqu'il commence par examiner, en chaque section, les retouches rédactionnelles. Cette couche superficielle de l'évangile est, en effet, la plus facile et la première à discerner. Il admet que Matthieu et Luc ont connu notre Marc actuel. Il sait que le plus ancien de nos évangiles a utilisé largement le recueil dit des Logia. Il possède donc, dans la comparaison du texte relativement originaire des Sentences en Matthieu et en Luc avec la forme qu'elles revêtent en Marc, un moyen facile de reconnaître les préoccupations et la manière du rédacteur marcien. M. W. use avec habileté de ce critère, dont il aurait pu, ce semble, étendre l'emploi à l'analyse du préambule (Mc. I 4-8). D'une façon générale, son travail, mené avec un soin très minutieux, témoigne, relativement aux détails de l'évangile, d'une réelle pénétration. Mais là où il n'a pas, pour se guider, le fil très sûr du texte des Sentences, il lui arrive naturellement de faire, tour à tour, trop ou trop peu généreusement la part du rédacteur.

Il pèche par défaut lorsque, sans avoir éliminé certains détails surajoutés, comparant un récit, considéré à tort comme formant une unité rigoureuse, à un autre récit provenant du plus ancien narrateur, il conclut, de l'opposition des caractères littéraires des deux passages, à la distinction des sources. Il lui arrive alors de discerner un peu arbitrairement, dans l'un des morceaux, l'œuvre de son second narrateur, le poète, l'ami du merveilleux, là où une méthode plus prudente reconnaîtrait simplement un passage de la narration la plus ancienne, mais plus ou moins modifié par des retouches de rédaction. C'est ainsi qu'à la personnalité, problématique au demeurant, de ce conteur plus récent, M², intermédiaire entre le plus vieil auteur, M¹, et l'évangéliste, M³, il attribue le récit de la tempête, la résurrection de la fille de Jaïr, les guérisons de l'hémorroïsse, de l'épileptique, de l'aveugle de Jéricho,

tous passages où la part du surnaturel irréductible n'est pas, à beaucoup près, si essentielle, qu'on doive recourir, pour le fond, à l'hypothèse d'une invention poétique.

Dans l'intérêt et pour la consistance de l'hypothèse M², M. W. refuse d'attribuer à l'évangéliste une série de modifications de détail qui paraîtraient lui revenir, et, d'autre part, il prête à ce dernier rédacteur, M³, à peu près gratuitement, la création de scènes entières, qui seraient imitées d'autres passages rencontrés dans les sources. Mais, outre diverses créations de moindre importance ou plus admissibles, peut-on prudemment attribuer à l'évangéliste, dont les retouches rédactionnelles sont d'ailleurs indiscutables, toute la scène, à une sentence près, de l'échec à Nazareth, ou la composition de l'énorme section VI, 45-VIII, 26 ?

C'est que M. Wendling se laisse aller à conclure, de certains rapprochements très superficiels et parfois purement verbaux, à l'interdépendance de certains morceaux. Veut-il montrer que la marche de Jésus sur les eaux et la guérison de l'aveugle de Bethsaïda sont des inventions du même écrivain, M³, il note que, de part et d'autre, le récit fait mention d'une illusion d'optique. Ici, en effet, les disciples croient voir un fantôme, et c'est le Maître ; là, un aveugle, dont la vue revient, ne discerne d'abord les gens que sous la forme d'arbres qui marchent. C'est prêter trop d'attention au rapprochement tout abstrait de deux concepts, et point assez à l'hétérogénéité profonde des réalités. Il y aurait (p. 150) un point de contact entre Mc XI-14 et I Corinth. VIII-13 : des deux côtés il est question de ne « jamais manger »..., avec la négation μή, l'aoriste φαγεῖν, à des modes d'ailleurs différents, et l'expression εἰς τὸν αἰῶνα, dans des contextes qui ne présentent aucune espèce d'affinité. Plaçant le passage Mc IX 38-41 dans la dépendance littéraire de la scène où se peint l'ambition des Zébédéides, le trop ingénieux auteur soupçonne dans διδάσκαλε θέλομεν ἵνα une réminiscence visuelle ou auditive de διδάσκαλε εἴδομέν τινα (p. 104). En Mc IV-31, ἀναπαύσασθε serait également une réminiscence de ἀναπαύεσθε, dans la scène de Gethsémani (pp. 64 n. 3 et 86). On voit l'écueil.

Cette dissection de l'évangile de Marc n'est donc pas de tout point définitive. Sans leur attribuer précisément la même ampleur relative que M. W., nul ne se peut plus refuser à distinguer, dans notre plus vieil évangile, les parts d'un récit relativement primitif, de la rédaction dernière et de diverses sources intermédiaires, mais le caractère homogène de la couche littéraire désignée sous le sigle M² demeure extrême-

ment discutable. L'analyse a besoin de se faire encore plus pénétrante et plus souple. Elle se gardera d'imposer aux observations des cadres séduisants par leur simplicité, mais en quelque mesure préconçus ou artificiels. L'heure n'est pas venue de prétendre fournir au problème de la composition de Marc des solutions trop complètes.

L'ouvrage de M. Wendling n'en mérite pas moins d'être accueilli avec reconnaissance. Il contient un grand nombre de remarques judicieuses. Il caractérise, dans l'ensemble, assez heureusement, l'activité rédactionnelle de Marc et la nature du récit primitif. Il confirme, s'il en est encore besoin, ce très important résultat des études consacrées au même sujet en ces dernières années, à savoir que l'évangéliste s'est servi de plusieurs documents écrits, au nombre desquels se trouvait le recueil des Sentences. Pour les conclusions comme pour la méthode, les objections qu'on pourrait faire à ce travail porteraient plutôt sur des questions de mesure que de principe.

F. Nicolardot.

L. Duchesne. — **Histoire ancienne de l'Église**, t. III. — Paris, Fontemoing, 1910, xi-687, p. in-8°.

A la fin du second volume de son Histoire ancienne de l'Église[1], Mgr Duchesne promettait d'examiner, dans le tome suivant, en quoi l'Église avait pu se ressentir de l'accession des multitudes et des faveurs séculières. Il tient parole, soit qu'il condense en quelques lignes d'une portée extrêmement générale la réponse à la question qu'il s'était lui-même posée, soit qu'il fournisse, au cours de son livre, pour la solution du problème, des éléments dispersés, mais à ce point élaborés qu'il devient aisé de les reconnaître et instructif de les rapprocher. Voilà de quel biais ou mieux sous quel jour se prêtera comme de préférence à être envisagé ce tableau du ve siècle chrétien. Mais assurément, pour apprécier une œuvre de cette ampleur, rien n'empêcherait de se placer à quelque autre point de vue. Riche et divers est, en effet, le spectacle qui s'anime ici, sous les touches d'un art souvent familier, majestueux en l'occurrence, fidèle évocateur, toujours, de la complexe et vive réalité.

L'Empire et l'Église avaient fini par s'allier étroitement. Lequel des

1) Voir *Rev. de l'Hist. des Rel.*, janvier 1909.

deux agit le plus sur les destinées de l'autre? Le christianisme « s'il n'a rien fait pour déterminer la ruine de l'empire... n'a rien fait non plus pour l'arrêter » (p. 3). Les âmes qu'il avait vraiment pénétrées s'orientaient aux désirs célestes plus qu'elles ne se préoccupaient de la cité d'ici-bas. Mais à parler en général, « était-ce bien l'Église qui conquérait le monde? N'était-ce pas plutôt le monde qui conquérait l'Église? » (p. 5). Nombre de conversions étaient intéressées (p. 186). « La masse était chrétienne comme le pouvait être la masse, de surface et d'étiquette » (p. 5). Beaucoup s'étaient contentés, sans changer leurs mœurs, « de substituer le Christ à Jupiter, la liturgie eucharistique aux sacrifices païens, le baptême au taurobole » (p. 159). Dans la religion de l'Évangile menaçaient de pénétrer des infiltrations païennes. « Apport du populaire » comme le culte des saints et des reliques, celui des images, qu'avait proscrit cent ans plus tôt le concile d'Elvire, s'imposait (p. 17). Le concile de Laodicée avait eu beau protester contre certaines formes du culte des anges : « force fut de l'accepter » (p. 15). On consacrait à saint Michel, à Chonae, l'un de ses premiers sanctuaires. Fidèle à son génie traditionnel comme la Phrygie au sien, l'Égypte ne regardait point à vénérer jusqu'à des êtres imaginaires : les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse et les quatre animaux. « Les fêtes des martyrs étaient, en beaucoup d'endroits, accompagnées d'agapes, qui dégénérèrent bientôt en ripailles scandaleuses » (p. 12). La célébration des panégyries chrétiennes « ressemblait beaucoup » aux solennités du paganisme (p. 15). Au reste, toutes les caractéristiques de la religion populaire n'avaient point, du moins immédiatement, une semblable origine. Quelque affinité qu'elle pût présenter avec des conceptions alors universellement répandues, la préoccupation instante des mauvais esprits et des exorcismes, qui a laissé des traces si profondes dans la liturgie actuelle du baptême, était un legs du judaïsme.

Comme les imaginations de la foule réagissaient sur la piété chrétienne, la pensée religieuse des doctes se laissait, toujours davantage, marquer à l'empreinte de la philosophie grecque. « La curiosité humaine s'acharnait sur le mystère du Christ,... l'indiscrétion des théologiens retenait sur la table de dissection le doux Sauveur » (p. 323). Divisés sur de simples modalités, « moins encore, sur des terminologies », « des gens qui pensent au fond la même chose s'entremaudissent pour des formules » (p. iv). Nestorius répugne à employer sans commentaires le terme ambigu et malheureux de θεοτόκος (p. 325). Il est déposé du siège patriarcal de Constantinople, il est excommunié, il

est banni. Le concile de Chalcédoine renouvelle contre lui l'anathème, en canonisant pourtant sa doctrine (p. 445-450). Amère dérision! « Triste siècle » (p. V)!

Dans ces conflits doctrinaux qui déchirent toute l'Église avant de séparer l'un de l'autre l'Orient et l'Occident, la rivalité des potentats ecclésiastiques trouve trop belle occasion de se déployer. Entre le patriarche de Constantinople et le pape d'Egypte, la lutte est traditionnelle. Chrysostôme se heurte à Théophile et Nestorius à S. Cyrille. Ces pharaons d'Alexandrie, le neveu comme l'oncle, ont, pour les servir, une troupe d'évêques à tout faire et le personnel émeutier de leurs moines, de la culture théologique, une rudesse implacable, la grande audace, l'absence presque absolue de scrupules. Dioscore continue dignement leur lignée, mais, au jeu qui a si bien servi ses prédécesseurs, et qui consiste à se transformer en juge pour éviter d'être condamné soi-même, il échoue. Il excommunie sans succès le pape romain. Il est vrai que celui-ci n'est plus un simple, docile au mot d'ordre alexandrin, comme l'avait été S. Anastase au temps de Théophile, S. Célestin au temps de Cyrille. C'est Léon.

La Rome chrétienne a hérité des traditions d'empiètement de la Rome antique. Ses papes sont souvent mal renseignés. Le concile d'Aquilée avait été obligé de maintenir la déposition de ce Léonce que S. Damase, révoquant la sentence de S. Ambroise et des évêques de la Haute-Italie, avait un peu trop vite rétabli sur le siège de Salone (p. 177). Anastase connaît à peine les ouvrages d'Origène qu'il les fait proscrire par l'autorité impériale, tout comme les écrits d'Arius (p. 62). Zosime se laisse coiffer de Patrocle (p. 231), l'évêque intrus d'Arles, au point de lui accorder une suprématie exorbitante sur tous les évêques des Gaules, sans ménagement pour les situations consacrées. S. Célestin abandonne ingénument Nestorius à la discrétion de Cyrille, son rival et son personnel ennemi (p. 336, 369 n.); il livre à la merci d'une théologie discutable en sa forme et implacable en sa rigueur, la confection des ultimatums doctrinaux à poser, des anathèmes à brandir. Son entourage ne confondait-il pas, « ou peu s'en faut », les idées de Nestorius avec celles de Paul de Samosate (p. 408)?

Pour mal éclairée qu'elle fût si souvent, l'intervention romaine n'en était pas moins, à ses heures, obstinément tracassière. A preuve les ingérences de sa juridiction dans les affaires intérieures de l'église d'Afrique. Il n'y avait pourtant, d'un côté, que les Zosime, les Boniface, les Célestin; Rome en appelait, il est vrai, à des canons de Nicée qui

n'étaient point authentiques. De l'autre côté, un saint Aurèle, un Alypius, un Augustin s'appuyaient sur les principes canoniques de leur temps et de leur pays. « Accueillir des plaignants quelconques, les transformer en protégés et se porter de toutes ses forces à leur défense, c'était un système dont la vieille république romaine avait usé et abusé pour s'ingérer dans les affaires de ses voisins. Mais, comme dit le concile de Carthage, ce *typhus saeculi* n'était pas de mise dans l'église du Christ » (p. 256 s.).

Ce n'est point à dire que l'église du Christ ne dût rien d'excellent à la Rome antique. Semblable à ce très noble Sidoine qui fut préfet du prétoire et mourut évêque (p. 607), tout le vieux monde, en finissant dans l'Église, lui léguait une belle tradition de culture intellectuelle et de dignité morale. « Ceux qui restaient » païens « étaient, à ce qu'il semble, des gens de bien dont les vertus privées et publiques honoraient la fin du vieux culte. Ils ne soutiennent que trop bien la comparaison avec les chrétiens de large observance » (p. 186). Campées sur les genoux de l'aïeul, les petites-filles du vénérable pontife Albinus lui chantaient l'alleluia (p. 188). Avec leur éducation et leur sang, ces dignes païens attardés ne pouvaient pas ne transmettre que des tares aux jeunes générations chrétiennes. Mgr D. n'a pas un goût bien vif pour les subtilités de l'esprit grec, mais il a le sens de l'ordre romain : « O le bon temps », fait-il dire aux vieux consulaires encore païens, témoins des déchirements de l'église nouvelle, « ô le bon temps où les pontifes ne se querellaient point entre eux, où les choses divines se réglaient administrativement et sans tapage ! » (p. 371). L'ordre romain vient-il à diparaître d'un pays, comme en Bretagne à la suite de l'invasion anglo-saxonne : la tenue ecclésiastique disparait avec lui (p. 625). Si le pape S. Léon et le pape S. Félix méritent de rappeler les sénateurs de la Rome antique, leur éloge est comme achevé par ce simple trait (p. 681 s.).

Apprécier de pareille façon les influences réciproques de l'empire et de l'église ne semblerait une nouveauté discutable qu'à des apologistes prévenus. L'un de nos historiens ecclésiastiques les plus distingués, M. l'abbé Vacandard, a même cru pouvoir confesser que dans toutes les questions qu'il aborde, Mgr. Duchesne dit le dernier mot. Qu'importe, après cela, si sa bibliographie est volontairement restreinte, si, à propos, par exemple, de Timothée le Chat, il ne fait pas mention de Karapet-Erwand ? Il ne cite point la thèse de M. Lebon sur le monophysisme, mais connait l'étude qu'il a consacrée à la christologie de l'Elure et ne laisse pas d'être à jour, en définitive, même sur ce point particulier.

C'est parce qu'il conserve l'impartialité de l'historien qu'il fait si heureusement leur part aux influences séculières dans la vie de l'Église au v[e] siècle. Il ne pouvait envisager les saints d'alors qu'avec la même franchise du regard et la même liberté. Beaucoup d'entre eux doivent leur auréole aux vieux procédés des canonisations populaires et hâtives. Leurs figures ne sont pas toutes également vénérables. Sans parler du jugement sévère qu'appellent les agissements de Cyrille d'Alexandrie, qui ne reprocherait à Mgr D. d'inadmissibles réticences s'il n'avait consenti à nous montrer un Épiphane un peu maniaque, préoccupé jusqu'à la fureur de découvrir des hérésies, iconoclaste avant la lettre et brouillon, ou, dans Jérôme, à côté de l'éminent docteur qu'exalte la liturgie latine, le littérateur soucieux encore de renommée mondaine (p. 68), le traducteur empressé des haineuses diatribes de Théophile contre Jean Chrysostôme (p. 105), le polémiste âpre à la lutte et tenace en ses rancunes, au point de ne pardonner pas, même à Rufin mort (p. 66 s.).

L'auteur rencontre heureusement, sur sa route, des figures plus sympathiques, celles, entre autres, de Synésius, évêque et bel esprit sans fanatisme, de Pierre d'Ibérie, un ancien prince caucasien ordonné prêtre « très malgré lui », de Paulin de Nole et de Thérèse, « fleurs vivantes de vertu chrétienne » (p. 164), d'Augustin. « Celui-là est absolument hors de pair » (p. VIII). Mgr Duchesne lui consacre dès l'introduction une belle page émue. Ce n'est pas pour lui qu'il songerait à plaider les circonstances atténuantes. Augustin, cependant, poussa bien à l'extrême la terrible doctrine de la prédestination et l'historien ne dissimule pas que le fameux adage de Vincent de Lérins *quod semper, quod ubique...*, devenu comme la tessère de l'orthodoxie latine, fut d'abord dirigé contre les exagérations novatrices du docteur d'Hippone (p. 283). L'histoire a de ces ironies. L'usage de chanter à la messe le *Credo* de Nicée fut, à l'origine, une manière de protestation contre le concile de Chalcédoine (p. 508).

En écoutant des leçons si vivantes et si directes, certains regretteront peut-être cette onction oratoire à laquelle, en pareille matière, on les avait habitués. Mais il ne s'agit point ici de nous faire pénétrer dans le cœur mystique des saints. Mgr Duchesne ne se propose pas de nous ouvrir les âmes admirables de Jean de Constantinople ou d'Augustin. Son objet est de retracer les événements plus extérieurs de l'histoire ecclésiastique. A qui la faute si les conflits africains ou orientaux, donatistes ou pélagiens, nestoriens ou monophysites, ne sont pas plus consolants?

F. NICOLARDOT.

OSKAR DÄHNHARDT. — **Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden, mit Beiträgen von** V. ARMHAUS, M. BOEHM, J. BOLTE, K. DIETERICH, H. F. FEILBERG, O. HACKMANN, M. HIECKE, W. HNATUUK, B. ILG, K. KROHN, A. VON LÖWIS OF MENAR, G. POLIVKA, E. RONA-SKALREK, ST. ZDSIARSKI **und anderen. Band II : Sagen zum Neuen Testament.** — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1909, 1 vol. in-8° de XVI-316 p.

Le second volume de la grande collection de mythes naturistes publiée avec la collaboration de divers savants par M. O. Dähnhardt contient des mythes relatifs au Nouveau-Testament, il serait plus exact de dire à l'histoire évangélique. La liste des sources : ouvrages de folklore ou d'ethnographie, recueils de traditions populaires, revues et journaux, qui ont été compulsées en vue de ce volume ne remplit pas moins de huit pages. Ce chiffre permet de se rendre compte de l'énorme somme de travail nécessitée par la préparation du volume que nous donne M. D.

Les légendes recueillies sont groupées en divers chapitres qui ne se suivent pas toujours dans un ordre parfaitement logique. En voici l'énumération : Ch. I. L'annonciation. Ch. II. La naissance du Christ. Ch. III. La fuite en Égypte. Ch. IV. L'enfance. Ch. V. Les faits de la vie de Jésus. Ch. VI. Légendes relatives à des passages de fleuves. Ch. VII. Légende de châtiment de l'orgueil. Ch. VIII. Légendes se rapportant à la puissance créatrice de la salive. Ch. IX. Légendes de châtiment de la paresse. Ch. X. Légendes de châtiment de l'inhospitalité. Ch. XI. Légendes de rajeunissement. Ch. XII. Saint Pierre ménétrier. Ch. XIII. Saint Pierre pêcheur. Ch. XIV. Saint Pierre à la création ; ambition de saint Pierre. Ch. XV. Diverses légendes sur Pierre, Paul et Jean. Ch. XVI. Souffrances et mort de Jésus. Ch. XVII. Légendes sur Judas. Ch. XVIII. Légendes sur Marie. Ch. XIX. Légendes sur Joseph.

Il eût été plus naturel, semble-t-il, de mettre les deux derniers chapitres au commencement du volume, de rapprocher le chapitre 7 des chapitres 9 et 10, enfin de mettre toutes les légendes relatives aux apôtres à la fin du volume. L'ordre ainsi obtenu eût été plus rationnel. La chose est d'ailleurs de peu d'importance pour un ouvrage qui n'est qu'un recueil de matériaux. L'essentiel est qu'une bonne table des matières permette de s'orienter facilement.

Les légendes recueillies par M. D. et par ses collaborateurs sont importantes pour le folkloriste et pour le critique des évangiles. C'est à ce point de vue qu'elles présentent à nos yeux le plus d'intérêt. Non pas, bien entendu, qu'on puisse espérer trouver dans ces légendes la moindre trace de renseignement historique, mais les procédés par lesquels l'imagination populaire a formé ces légendes sont ceux-là mêmes qui ont été mis en œuvre de très bonne heure dans la narration de l'histoire évangélique. Telle légende recueillie par M. D. permet de mieux comprendre la genèse de tel récit évangélique. Le narrateur populaire qui a raconté que Judas enfant était de la plus horrible méchanceté a été dirigé exactement par la même préoccupation qui a fait dire au quatrième évangéliste que Judas était avare et voleur. Des deux côtés c'est le même procédé de développement et d'explication de la tradition. Il faut espérer que la critique évangélique saura profiter des riches matériaux que M. D. vient de mettre à sa disposition.

En terminant, il faut noter le grand charme de certaines des légendes recueillies. S'il en est de grossières et d'insignifiantes, il y en a aussi de délicieuses, par exemple la jolie légende française de Madeleine la bergère pour qui l'ange Gabriel fait sortir de terre les roses de Noël que l'enfant va porter à Jésus dans sa crèche.

Maurice Goguel.

Ascension d'Isaïe. Traduction de la version éthiopienne, avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave. Introduction et notes par Eugène Tisserant. — Paris, Letouzey et Ané, 1909. In-8°, 252 p. (*Documents pour l'étude de la Bible. Apocryphes de l'Ancien Testament*).

Les textes avaient déjà été publiés et traduits par Migne, Basset, Dillmann, Charles, etc. Il s'agissait de reprendre en sous-œuvre ces divers documents et de les juxtaposer ou de les dériver l'un de l'autre, pour présenter au public un travail d'ensemble sur la question. M. Tisserant s'est bien tiré de la tâche qu'il s'était proposée.

L'*Ascension d'Isaïe* est rangée par M. Tisserant parmi les apocryphes de l'Ancien Testament; elle figure au nombre des Pseudépigraphes de l'A. T. chez Kautzsch; enfin Flemming en traite très savamment dans les *Neutestamentliche Apokryphen* d'Edgar Hennecke (Tübingen

et Leipzig, 1904), p. 292-305 et dans le *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen* d'Edgar Hennecke (Tübingen, 1904), p. 323-331. Tout dépend donc, ici comme ailleurs, du point de vue auquel on se place et cela explique, à tout le moins, que M. Tisserant ne cite les excellents articles de Flemming que dans sa liste d'*additions et corrections*, p. 229.

« L'original de l'*Ascension d'Isaïe* (p. 32) n'est pas connu, il ne reste qu'une version éthiopienne complète, quelques fragments d'un texte grec, de deux versions latines et d'une traduction en vieux slave ». Et l'auteur décrit avec beaucoup de soin les manuscrits ou fragments de manuscrits qui ont permis de restituer ces vieux documents.

L'ouvrage est divisé en deux parties nettement distinctes ; la première, qui constitue le travail plus personnel de l'auteur, comprend : ch. I, Analyse du livre ; ch. II, Les doctrines, Dieu, le fils de Dieu, l'Eprit Saint, les sept cieux, les anges, les démons, l'Église chrétienne, le martyre de saint Pierre, les derniers temps, l'Antéchrist, la venue du Christ pour le jugement ; ch. III, histoire du livre, texte éthiopien, fragment grec, les versions latines, le texte slave, le problème littéraire, etc.

La seconde partie est la traduction du texte, accompagnée de nombreuses notes, dont quelques-unes sont personnelles à l'auteur, dont d'autres sont dues aux savants (p. 1) qui se sont antérieurement occupés de ce pseudépigraphe de l'Ancien Testament.

On sait la tradition juive, d'après laquelle le prophète Isaïe subit le martyre sous Manassé, le plus impie et le plus cruel des rois de Juda ; il fut condamné à mort, pour avoir osé dire qu'il avait vu Dieu et avoir comparé Jérusalem à Sodome et à Gomorrhe ; le prophète, poursuivi par les gens du roi, se réfugia dans le tronc creux d'un cèdre, qui se referma sur lui ; le roi fit scier l'arbre ; lorsque la scie atteignit la bouche d'Isaïe, celui-ci expira.

Il faut distinguer dans les légendes actuellement conservées dans l'*Ascension d'Isaïe* un élément juif (le *martyre*) et un élément chrétien, dont l'auteur serait un chrétien judaïsant, millénariste (p. 43) ; les pages que M. Tisserant consacre au problème littéraire, à la question des dates et des auteurs (p. 42-61) doivent être lues attentivement. L'ouvrage tout entier, du reste, se recommande par beaucoup de sérieux et de désir d'impartialité scientifique ; il est indispensable à tout lecteur curieux de ce genre de littérature.

***

Les Mekhitharistes de Venise ont publié en 1896 un volume de pièces qui se rapprochent plus ou moins des apocryphes, et qui contiennent en tous cas de très anciennes légendes chrétiennes, en arménien. Le volume est intitulé *Thangaran hin iev nor nakhneats*, I. *ankanon girkh hin ktakaranats* (Venise, 1896) et renferme, p. 207-227, un recueil de fragments intitulé *Mah Margareits* (mort des prophètes). Le premier porte ce titre : *Mort d'Esaïe le prophète* ; on me permettra d'en donner ici même la traduction :

Celui-ci était fils d'Amos, de Thekouay, de la tribu de Juda ; et il mourut scié en deux par [ordre de] Manassé ; il fut enterré sous le chêne de Rogel, tout près du cours d'eau qu'arrêta le roi Ezéchias. Et Dieu fit un miracle à Seloam en faveur du prophète : celui-ci, lorsque le peuple mourait de soif, se mit à prier pour trouver de l'eau potable ; et sur-le-champ [de l'eau] lui a été envoyée par Dieu ; pour cela il fut appelé Seloam, qui se traduit : Envoyé.

Du temps d'Ezéchias, avant qu'on ait fait les puits et les citernes, un peu d'eau jaillit sous l'effet des prières d'Isaïe, pendant que le peuple était assiégé par les étrangers. On maintenait l'ordre à Seloam pour que le peuple ne périt pas faute d'eau. Les ennemis, ayant entouré la cité de retranchements, campaient autour pendant des jours nombreux ; s'étant enquis d'où les habitants de la ville trouvaient de l'eau, ils découvrirent la source et dès lors campèrent près de Seloam ; mais lorsque les Juifs venaient en compagnie d'Isaïe, sur-le-champ l'eau jaillissait ; mais lorsque les étrangers venaient, elle ne jaillissait pas ; c'est pour cela que jusqu'aujourd'hui, l'eau jaillit pour que le miracle puisse être connu.

« Or, comme c'est en faveur d'Isaïe que cela eut lieu, pour honorer sa mémoire le peuple l'a enterré près de Séloam, avec de grands honneurs, pour que, grâce à ses prières, même après sa mort, ils aient l'eau en témoignage ; car l'ordre leur fut donné d'agir ainsi. Et sa tombe se trouve près des tombeaux des rois, en arrière des tombeaux des prêtres, du côté du sud. Et elle est jusqu'aujourd'hui inconnue de la plupart des prêtres et de tout le peuple ».

Ce fragment est extrait du ms. 1508 de la bibliothèque des Mekhitharistes de Venise (Saint-Lazare) ; la copie a été exécutée en 1319 et il est probable que c'est une version faite sur un original grec du

VIIe siècle (cf. Issaverdens, *The uncanonical writings of the old Testament*, found in the armenian mss. of the library of St. Lazarus [Venice, 1901], p. 178-179). Il était intéressant de rapprocher ce petit texte relatif aux légendes concernant Isaïe, des documents cités et étudiés par M. Tisserant.

F. Macler.

D. A. Rinkes. — **Abdoerraoef van Singkel**. *Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java*. Academisch proefschrift. — Heerenveen, Electrische Drukkerij Nieuwsblad van Friesland, 1909. 144 p.

L'auteur a étudié un grand nombre de documents en langues malaise et arabe. Il a consulté quantité de manuscrits indigènes, des collections du professeur Snouck Hurgronje à Leyde, de la bibliothèque de la Société des Arts et des Sciences de Batavia et du India Office à Londres et il peut ainsi présenter du mysticisme à Sumatra et à Java un tableau fidèle.

L'Islam de Mohammed ne renfermait que peu d'éléments mystiques. Allah y est représenté comme le législateur et le juge, qui dispense les récompenses et les châtiments suivant la soumission à ses commandements. Par les conquêtes, l'Islam venait en contact avec des peuples plus idéalistes, professant en général des religions où la vie intérieure était plus développée, et où le mysticisme occupait une place plus importante. En embrassant la religion de Mohammed, ces peuples ne perdaient pas leurs aptitudes. Dès lors des tendances d'ascétisme et de spéculation se développèrent dans l'Islam. On a reconnu l'influence du panthéisme de l'Inde et de la philosophie alexandrine. Un jeune savant de l'Inde[1], pense que la part principale dans cette élaboration métaphysique revient à l'originalité des penseurs mêmes, que des influences étrangères ont pu stimuler, mais sans leur apporter les matériaux sur lesquels ils ont brodé leurs spéculations. Le Christianisme de l'Orient a influencé l'ascèse musulmane. Et c'est à leurs vêtements de laine — qu'ils portaient, comme les ascètes chrétiens — que les ascètes de l'Islam doivent le nom de Soufis (habillés de laine) qu'on leur a donné; nom qui a été ensuite appliqué à tous les mystiques. Comme il est erroné de parler de « Cha-

1) S. Moh. Iqbal, *Metaphysics in Persia*, p. 96.

manisme » quoiqu'il y ait des chamanes [1], on a tort de parler du « Soufisme » comme d'une secte; car ce n'est qu'une manifestation de l'esprit religieux : tout musulman doit être dans une certaine mesure « soufi », d'après la conception valable depuis des siècles. L'ascétisme, fait pour l'individu, ne peut rien être pour la communauté, la multitude veut quelque chose de concret ; l'ascète puise sa force dans la contemplation. L'influence grandissante du Soufisme sur les masses était l'œuvre, non des ascètes, mais des philosophes, qui enseignèrent que tout homme peut essayer de s'absorber dans la divinité. Le moyen était l'extase, état cataleptique provoqué par la musique, les danses, les encens, le hachisch, qui jouaient aussi leur rôle dans les cérémonies chamaniques (quoique là le principe dont on part soit tout autre).

Les mystiques formaient des groupes, des ordres religieux ; les maîtres enseignèrent les disciples. Des systèmes en sortirent, qui appliquèrent à l'Islam des idées et des pratiques pré-islamiques, soigneusement choisies. Ces fraternités religieuses ont obtenu de l'influence sur la foule et sont devenues un élément très important pour la vie spirituelle de toute société dans laquelle elles ont pénétré.

On ne possède que peu d'informations sur les auteurs malais. Un de ceux dont on sait quelque chose, est l'écrivain religieux Abdourraouf ibn Ali, de Singkel en Atchin, dans le nord du Sumatra, qui, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, a joué un rôle important. Il vivait dans un temps où Malacca était à son apogée et où, dans cette partie de l'Asie musulmane, on s'intéressait aux problèmes mystiques. Après que les Portugais eurent détruit la puissance du Malacca, Atchin, jusque là contrée obscure et dépendante, obtint une place prédominante parmi les puissances musulmanes et l'avènement politique de ce pays fut accompagné d'une vie religieuse plus intense. Dans ce temps-là, Abdourraouf surgit comme docteur des livres saints. Il passa 19 ans en Arabie et son influence était si grande, qu'après sa mort sa tombe fut vénérée et des légendes se sont formées autour de son nom. Mais la réalité historique de l'homme et de l'écrivain en est fort obscurcie.

Les ouvrages d'Abdourraouf se composent de commentaires sur le Qoran et les autres livres religieux des musulmans. L'auteur hollandais détache un nombre d'aphorismes qui reflètent la doctrine d'Abdourraouf et qui représentent les thèmes que celui-ci a développés. « Avant

1) A. van Gennep, *Du Chamanisme*, dans : *Religions, Mœurs et Légendes*, Deuxième série, p. 89.

qu'Allah créât les sphères cosmiques, il était plongé dans la contemplation de soi-même. Il se vit reflété en son propre Moi. » « Allah créa le monde matériel de l'éternelle lumière prophétique », théorie qu'on fait remonter à la Perse.

En d'autres parties de ses manuscrits, Abdourraouf recommande de jeûner et il prescrit des litanies. Dans toutes ses dissertations on reconnait des conceptions panthéistes. Partout on rencontre les « sept degrés de l'Être », et chaque fois il mentionne l'absorption mutuelle du Seigneur et du serviteur comme but final de l'effort mystique. Il donne aussi des formules magiques, des prescriptions pour des amulettes, des notions astrologiques et souvent des figures servant à expliquer les vérités mystiques, comme la triade du poisson (reproduite par M. Rinkes). Ce sont trois poissons ayant ensemble une seule tête : la pluralité des choses peut coïncider avec l'unité intérieure du Tout. Les poissons jouent aussi un rôle dans l'antique symbolisme chrétien. Le symbolisme des mots trouve aussi des illustrations. Le mot Allah est orthographié en arabe par quatre signes, les mots Adam et Mohammed aussi. Écrit de certaine façon, ce dernier mot représente une figure humaine. L'identité intime de Mohammed, d'Allah et d'Adam est ainsi démontrée ; l'homme est identique à Allah. Beaucoup de spéculations avec des nombres, surtout des séries 3, 4 et 7 sont encore mentionnées, des notions souvent hétérogènes sont accouplées de préférence en séries de 4. L'origine d'une partie de ces spéculations peut être tracée jusqu'à Pythagore et vraisemblablement l'auteur les a empruntées aux traités arabes.

Le mysticisme dans les manuscrits attribués à Abdourraouf ne peut avoir été l'œuvre d'un seul auteur, ou d'une unique période, elle est un complexus de plusieurs centres de civilisation, combiné et analysé à leur manière par des générations ultérieures. Ces notions importées ont été remaniées dans l'Archipel et ainsi elles ont pris un cachet indigène, ont pu s'imposer aux esprits et se maintenir.

Des thèses de l'auteur (pour le doctorat en philologie de l'Archipel des Indes Orientales) mentionnons : « L'ethnographie pourrait remplacer avec avantage la géographie, surtout dans les Écoles moyennes ». « Magie et Religion sont des conséquences d'un même complexus de représentations ».

B. P. van der Voo.

Luigi Luzzati. — **Liberté de conscience et Liberté de science**. Études d'histoire constitutionnelle. — Traduit par J. Chamard, agrégé de l'Université. — Paris, Giard et Brière, 1910, 1 vol. in-8 de 453 pp. — Prix : 10 fr.

Ce livre est un recueil de conférences et de dissertations relatives à la question religieuse, écrites depuis 1876 jusqu'à 1908. D'après l'auteur, deux pensées ont présidé à cette collection. « On a cherché à démontrer que le spiritualisme scientifique renaît, plus vivant que jamais, ou que du moins toutes les doctrines qui paraissaient faites pour son extinction se sont éteintes, grâce à la science qui survit à tant de vains systèmes, usurpateurs de son nom. » (Page 67.) « L'injustice historique habituelle a presque condamné à l'oubli certains noms de ces courageux philosophes (défenseurs de la liberté de conscience), surtout du troisième et du quatrième siècles, en ne les mettant pas à la place qui leur convient dans les annales de la liberté constitutionnelle. Le but des présentes recherches est justement de reprendre aux injustes oublis le nom de tel de ces précurseurs des idées modernes et en particulier celui de Themistius. » (Page 162.)

Les conférences ou déclarations réunies sont au nombre de vingt-sept fort inégales en longueur et en intérêt ; il y a une page écrite « sur l'album d'une dame distinguée de Milan », des comptes-rendus sur le livre de M. Harnack « Luc le Médecin, auteur du troisième Évangile et de l'Histoire des Apôtres », et sur la traduction de Gotama Bouddha, par MM. Newmann et de Lorenzo ; le morceau le plus actuel et le plus long est intitulé : « Principes constitutionnels de la séparation de l'État et des Églises. »

« Les philosophies, dit M. Luzzati, tout comme les religions, ressemblent à ce regard d'aigle qu'un voyageur infatigable jette du sommet élevé d'une Alpe, sur les vallées placées au-dessous. » (Page 331.) L'auteur, qui a été plusieurs fois ministre et qui l'est encore, ressemble comme un frère à ce « voyageur infatigable » qui se repose des Finances, de l'Agriculture et des secrets d'État, en jetant ce regard « vainqueur » sur les philosophies et sur les religions « du sommet d'une Alpe » ou même du haut des nuées. Parfois il a la joie de voir ce pauvre monde abonder dans le sens de son interprétation. « *Aujourd'hui*, s'écrie-t-il (page 313), *Athènes et Jérusalem, Socrate et Jésus se sont réconciliés!* Et de cet accord sublime nous assurions les

plus hautes espérances au Malésimo tombant en cascades, aux forêts qui muets témoins, pliaient, elles aussi, leurs cimes en signe d'assentiment... »

Comme on le voit, la méthode de l'auteur est oratoire et son diapason élevé.

Il en résulte pour le lecteur, parfois de l'étourdissement, souvent de l'imprécision et de l'obscurité. Si éloquente que soit cette philosophie, elle reste vague. L'auteur parle souvent de Dieu. D'après certains passages on pourrait croire qu'il s'agit d'un Dieu transcendant et personnel; d'autres passages donnent l'impression du contraire en parlant « de l'essence divine immanente dans l'humanité », de l'éternelle évolution du divin, de la révélation du divin dans l'humain, du sens, de l'intention du divin, etc. Peut-être l'auteur a-t-il subi quelques fluctuations. « En effet, dit-il, qui peut se vanter d'être cohérent dans la solution de ces terribles problèmes pendant toutes les heures de sa terrestre journée à travers les différentes phases de la vie scientifique et morale? » (Page 388.) Il y a d'ailleurs des points sur lesquels l'auteur paraît, sinon plus clair du moins ferme, par exemple l'esprit et la matière (pages 379-380), et « la bonté native de la nature humaine ».

Voici quelques-uns de ses aphorismes en sciences historiques : « Il est naturel que la plupart, dans l'attente de nouvelles découvertes, s'attachent et s'en tiennent aux narrations, quelles qu'elles soient, consacrées par la tradition! » (Page 311; le point d'exclamation est de lui, et c'est dit à propos du troisième évangile.) — « Les grandes religions à leur origine sont pleines d'une pureté ingénue et ne peuvent pas être confondues avec les fourberies qui les altèrent ». (Page 320.) — « Il ne peut y avoir une philosophie exacte de l'histoire se demandant si Judas ou Jésus avaient raison, Dioclétien ou les chrétiens. Si les penseurs peuvent s'absoudre, on ne doit pas les confondre avec les persécutés, et elle est fallacieuse, la philosophie qui unit dans le même jugement bienveillant, comme un produit de la nécessité historique, Socrate et ses accusateurs, Calvin et Michel Servet ». (Pages 322-323.)

Puisque M. Luzzati est un éminent homme d'État, on peut remarquer qu'il professe une extrême admiration pour les pays anglo-saxons. L'Angleterre est « le peuple le plus grand de notre temps... Jamais du savoir humain n'est sortie une puissance plus démesurée. Elle discute tout avec une indiscrétion d'examen sans limites... Mais

en même temps, quelle humilité et quelle sincérité de foi ; quelle ferveur même dans la discussion de ces questions rituelles et liturgiques, qui cependant devraient, moins que par le passé, passionner aujourd'hui les croyants. Un débat à la Chambre des communes sur cette partie du clergé anglican qui penche vers la confession auriculaire a failli provoquer sérieusement une crise ministérielle! » (Page 373.) « On ne peut jamais assez admirer la grandeur et la sagesse des Anglais dans le gouvernement de l'Irlande. » (Page 153.) « Toute cette nation veut que ses grands hommes soient fidèles au Dieu paternel ». (Page 386.) Quant à l'habitant des États-Unis, M. Luzzati le juge « le citoyen le plus libre et le plus humain de notre époque, malgré la cupidité du lucre qui l'enflamme. » (Page 253.) L'auteur ne semble pas se douter qu'en Angleterre l'augmentation des libres penseurs est très considérable (cf. *Revue*, t. LX, p. 270) ; et il écarte purement et simplement l'objection qu'on pourrait tirer contre la ferveur religieuse des États-Unis du fait que cinquante millions de citoyens n'y sont enregistrés à aucune église, en affirmant qu'ils ne sont « ni agnostiques, ni athées » (P. 424.)

D'après M. Luzzati, « sauf les nombreuses exceptions, que l'on respecte profondément, les peuples deviennent chaque jour plus scientifiques et chaque jour plus croyants. » (P. 372.) « En parlant de cette manière, dit-il, je n'argumente pas, ni ne défends une thèse, j'expose seulement l'*état d'âme* des peuples élus entre tous, tel qu'il se manifeste par une puissante dualité, un *état d'âme* qui n'admet pas de contradiction et c'est la preuve la plus évidente de la splendeur inextinguible de la science et de la foi. Ces forces ne sont pas en opposition parmi ces nations supérieures, mais elles s'intègrent et s'aident l'une l'autre ». (P. 378.)

Dans ce livre qui a des trésors d'indulgence pour tout le monde, la France est traitée moins chaleureusement que les autres nations. Pourtant, depuis 32 ans, elle a monté dans l'estime de l'auteur. Il doit reconnaître, dit-il, « les grands progrès de la démocratie française, qui s'est corrigée et admirablement perfectionnée en suivant l'exemple de l'Angleterre ». (P. 346.) Malgré ces admirables perfectionnements, notre pays n'a pu opérer qu'une médiocre séparation de l'État et des Églises. Il est sujet à des crises d'intolérance. Ce sont, dit M. Luzzati, à propos des crimes « des révolutionnaires de 1793 et de la Commune de 1871 contre les catholiques », les « dernières poussées d'un ferment druidique qui, de distance en distance, en revient à demander, pour Dieu

ou contre Dieu, le sacrifice de victimes humaines ! » (P. 252; le point d'exclamation est toujours de l'auteur.)

Dans une de ses pages les plus lyriques, il s'écrie : « Qu'est-ce qui reste encore des innombrables écrits de Voltaire ? Personne ne relit *Candide* ou *Zaïre*, ni la volumineuse histoire où il adule Louis XIV ». (P. 272). Là, comme souvent ailleurs, l'auteur est mal renseigné. *Le Siècle de Louis XIV* est resté classique, et il y a encore des gens qui relisent *Candide*. Et c'est précisément parce que les Français ont conservé le goût des idées claires et d'un style exempt de prétention qu'ils opposeront des sourires ou des objections à maintes pages du livre de M. Luzzati. L'ouvrage n'en met pas moins en circulation des textes et des observations utiles pour l'histoire de la liberté de conscience, et il n'en brille pas moins par un libéralisme très sincère, très élevé et qui serait encore beaucoup plus touchant si l'auteur avait bien voulu en tempérer parfois les effusions trop constamment ardentes.

A. Houtin.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

C. Brockelmann. — **Précis de linguistique sémitique**, traduit de l'allemand (avec remaniements de l'auteur), par W. Marçais et M. Cohen. — Paris, P. Geuthner, 1910. — Cet ouvrage ne se rapporte que très indirectement à l'histoire des religions, puisqu'il traite des langues sémitiques, qui sont, pour nous, le moyen de connaître les religions sémitiques. Nous n'en parlerons ici qu'au point de vue des idées générales qui y sont émises.

La traduction est excellente : nous en félicitons d'autant plus les auteurs, que l'ouvrage manque de clarté, à cause de sa concision et par suite de l'absence d'un tableau de transcription. Il serait tout à fait nécessaire d'ajouter au volume une planche reproduisant les principaux alphabets sémitiques et le système très compliqué de transcription qui leur correspond. Il faut être très versé dans la connaissance des langues sémitiques pour lire cet ouvrage ; c'est une illusion de penser qu'il soit écrit pour des étudiants.

L'ouvrage est d'un très grand intérêt et d'une haute valeur scientifique, et nous aurions un grand nombre d'observations à présenter sur son contenu, si nous rédigions ce compte-rendu pour un périodique de linguistique; mais ces observations seraient déplacées dans cette Revue.

L'auteur fait preuve d'une réserve et d'une prudence parfois excessives dans l'expression qu'il donne à certains faits généraux ou à certaines idées générales.

Il est toutefois enclin à admettre que l'Arabie est le pays d'origine des Sémites. L'analogie de l'ancien égyptien avec le sémitique lui semble apparaître de plus en plus clairement. Le groupe des langues berbères et couchites lui semble présenter une certaine affinité avec le groupe sémitique. La réserve que manifeste l'auteur sur ces deux dernières questions est justifiée, car, à notre avis du moins, le caractère sémitique de l'égyptien et du berbère n'est pas démontré.

Sur la première question, au contraire, nous considérons comme établie l'origine des Sémites de la presqu'île arabique.

Sur l'histoire de l'alphabet sémitique, l'auteur expose sans conclure, les divers systèmes proposés. De Rougé a voulu dériver l'alphabet sémitique de l'écriture hiéroglyphique : « En fait, dit Brockelmann, les éléments phonétiques des hiéroglyphes concordent avec le système de l'écriture sémitique sur un point essentiel, le principe de ne représenter que les consonnes ; il serait donc bien possible que les inventeurs de l'alphabet sémitique aient emprunté à l'Egypte au moins ce principe ». « D'autre part, ajoute-t-il, toutes les tentatives

faites pour montrer dans certains hiéroglyphes le prototype des lettres de l'alphabet ont échoué ». Nous croyons tout à fait erronée cette dernière affirmation : la démonstration, que l'auteur met en doute, a été faite.

Il ne faudrait pas juger l'ouvrage par l'exposé de la façon propre à l'auteur de présenter certaines idées générales ou certains faits généraux. Il y a là, à notre avis, une méthode défectueuse.

La valeur de l'ouvrage consiste dans sa partie purement linguistique, que nous ne saurions ni analyser, ni critiquer ici.

Ed. Montet.

B. Duhm. — **Die Zwölf Propheten in den Versmassen der Urschrift übersetzt.** — Tübingen, in-8, J.-C.-B. Mohr, 1910. — Dans une brève préface, l'auteur rattache cette nouvelle traduction à celles qu'il a faites précédemment de Job, des Psaumes et de Jérémie. Il remarque que rien n'est moins certain que le texte hébreu du recueil, et que rien ne nous assure que nous ayons sous les yeux ce qu'ont écrit les auteurs palestiniens.

Dans une introduction, très précise et très nettement rédigée, le traducteur explique le nom de « douze prophètes », la forme littéraire du recueil, la forme métrique et classe en cinq groupes les auteurs.

Tout d'abord, les plus anciens : Amos, Hosée, Michée. Puis les prophètes contemporains de la décadence de Juda : Sophonie, Nahoum. Puis Haggée (520), le premier Zacharie (Ch. I-VIII, 520-518), Malachie (v. 460) et Abdias (après l'exil). Le 4e groupe est formé de Joël et Habakook et placé au IVe siècle, sans que la date soit certaine pour Joël. Enfin le 2e Zacharie (IX-XI, XIII, 7-9) qui paraît faire allusion au grand-prêtre Alcimus (162-160), et le 3e Zacharie (XII, XIII, 1-6, XIV) du début du règne de Jean Hyrkan (135-105). Quant au livre de Jonas, il a été ajouté pour compléter le nombre 12 ; c'est un ouvrage récent, bien qu'il soit connu du Siracide.

La traduction est faite avec beaucoup de soin et d'élégance ; elle a de plus un caractère strictement scientifique.

E. Montet.

Karl Sell. — **Christentum und Weltgeschichte.** — Leipzig, B. G. Teubner, 1910. 2 vol. in-12, 118 et 123 pages. — Prix : m. 2,50. — Si, dans le domaine de l'histoire des religions en général, les pays de langue française et anglaise ont devancé l'Allemagne, celle-ci occupe encore le premier rang dans l'étude de la Bible et de l'histoire de l'Église. Ce pays a un autre mérite, c'est qu'il s'est beaucoup appliqué à mettre les résultats de la science biblique et ecclésiastique à la portée de tout le monde. Non seulement d'excellents commentaires populaires sur l'Écriture Sainte y ont paru, mais une foule d'autres publications de vulgarisation sur l'histoire du peuple d'Israël, celle de Jésus et des apôtres et celle de l'Église.

Les deux petits volumes que nous annonçons et qui racontent les principaux traits de l'histoire du christianisme, depuis les origines jusqu'à nos jours, rentrent dans cette catégorie de livres. S'il y a différentes manières de vulgarisation, celle qui est appliquée ici n'est pas vulgaire du tout, mais élégante et destinée à satisfaire principalement le grand public cultivé.

L'auteur néglige les détails de son sujet, pour mettre surtout en relief les personnages et les faits marquants : Jésus-Christ, saint Paul, Constantin le Grand, Athanase, saint Antoine, saint Augustin, Grégoire VII, Abélard, saint Bernard, François d'Asise, Dante et Raphaël, Luther et Loyola, Calvin, Zinzendorf et Rousseau, Kant et Schleiermacher. Il relève l'action ou l'influence particulière de ces hommes et d'autres qui ont joué un rôle prépondérant au sein de la chrétienté. Il s'applique, avec une prédilection marquée, à suivre les causes internes des grandes transformations que le christianisme a subies à travers les siècles. L'histoire des dogmes est intentionnellement négligée dans ce travail qui s'adresse de préférence au monde laïque. Par contre, le développement de la pensée et de la vie chrétiennes y est exposé avec d'autant plus d'attention. De même, la litterature et l'art chrétiens y sont pris en sérieuse considération.

Ce sont donc deux livres de valeur. Ils sont inspirés par l'esprit historique le plus impartial. Ils respectent tous les droits de la science et de la critique modernes. Le côté juste du mouvement socialiste y est mis en évidence. La liberté politique des peuples y est chaudement prônée. C'est, en un mot, un travail moderniste dans la meilleure acception du terme. Les grandes questions religieuses, morales et sociales n'y sont pas seulement exposés avec impartialité, mais aussi jugées avec une grande compétence. C'est réellement, comme le titre l'indique, une histoire du christianisme dans ses rapports avec l'histoire du monde. Le premier volume montre plus spécialement comment le christianisme s'est d'abord développé sous la forme ecclésiastique, et le second, comment il a évolué après cela en dehors de ce cadre étroit.

C. Piepenbring.

Johann Weiss. — **Jesus im Glauben des Urchristentums.** — Mohr, Tübingen, 1910, petit in-8, 57 p. — M. W. étudie trois types de la piété chrétienne primitive, celle des disciples immédiats, de Paul et de Jean.

Les apôtres n'auraient pas cru à la résurrection de Jésus, s'ils n'avaient déjà eu foi en lui. Leur confiance enthousiaste trouve son explication dans l'impression faite sur eux par la personnalité du Maître, beaucoup plus que dans ses prétentions messianiques, qui ne s'affirmèrent que lentement. Même après les apparitions posthumes, pour les premiers chrétiens comme pour les Juifs, le Messie restait à venir, mais l'espérance des chrétiens était plus concrète et plus féconde, parce qu'ils avaient vécu dans l'intimité de l'homme que Dieu allait incessamment introniser comme Christ. Pour eux le Messie futur n'est point une individualité imprécise. Celui qui va régner, qui est là derrière le

rideau, prêt à paraître, déjà sacré roi depuis sa résurrection, bien que sa gloire n'ait pas encore été manifestée à tous, on le connaît. On croit discerner son action dans les sentiments ou les prodiges qui réjouissent et exaltent la jeune communauté.

Ce qui est merveilleux pour les disciples immédiats de Jésus, c'est que l'homme dont ils ont partagé les tribulations soit à présent glorifié. Paul qui a spéculé sur le Messie glorieux avant de l'identifier au supplicié du Calvaire, place naturellement le miracle ailleurs ; il consiste, à ses yeux, en ce que le Messie divin se soit tant abaissé. Les onze éprouvaient la joie et la fierté du triomphe à la pensée de l'exaltation de leur maître. Paul ressentait une gratitude profonde pour l'anéantissement du Christ.

Ces judicieuses observations de M. W. ne laissent pas d'être opportunes en un temps où quelques esprits, d'ailleurs distingués, s'ingénient à éliminer de l'histoire la personnalité de Jésus. Mais, en dépit de II Cor. v, 16, il n'est peut-être pas si facile que M. W. paraît le penser, de décider si Paul a vu Jésus avant la crucifixion. Au moins s'est-il certainement ensuite imprégné de son esprit.

Aux yeux des chrétiens des temps postapostoliques, le Christ divin aurait apparu comme un être bien insaisissable si on ne se l'était représenté sous les traits d'un homme historique ; mais, d'autre part, le Jésus, si idéalisé qu'il fût déjà, des évangiles synoptiques, se prêtait assez difficilement à devenir un objet d'adoration. Le quatrième évangéliste, en incarnant véritablement le Verbe en Jésus, créa ce type que la piété cherchait, d'un Dieu qui se révèle dans une vie humaine et d'un homme qui, dans un cadre terrestre et comme historique, fait éclater déjà la majesté d'un Dieu.

On le voit : M. J. Weiss n'a pas la prétention de rivaliser ici d'audace avec les chercheurs de paradoxes ; mais c'est plaisir de l'entendre exposer si bien de simples et belles vérités.

F. Nicolardot.

Justin. — **Dialogue avec Tryphon**, t. II, par G. Archambault. — Paris, Picard, 1909, 396 p. in-12 ; 3 fr. 50. — Ce second volume contient, outre l'index général, les textes grec et français, du ch. LXXIV au dernier. L'impression est belle (1). Le traducteur a grand souci de respecter les mots et les tours de l'original, qui n'est d'ailleurs pas facile à rendre ; aussi sa phrase ne laisse-t-elle pas de sembler parfois embarrassée. Il arrive que l'idée soit légèrement trahie par la fidélité verbale de l'expression. Ainsi (p. 7) pour rendre οὐδεὶς ἄνθρωπος ὢν ἐξ ἀνθρώπων, dans une discussion sur la génération divine de

(1) Lire נחש par un *heth*, p. 139. On corrigera facilement quelques fautes légères, comme deux accentuations défectueuses de l'adjectif ἐκεῖνος (p. 6 l. 1 et n.). La liste des errata du t. I, qui figure dans le t. II, p. 389 ss. n'est pas tout à fait complète.

Jésus, « aucun d'entre les hommes » est un peu faible. Inversement (p. 3, l. 4), « loin d'eux » prête trop de force à la préposition ἀπό ; le second mot eût suffi. P. 95, « commettre l'injustice » est conforme à l'étymologie de ἀδικεῖν, mais « faire le mal » conviendrait mieux en cet endroit. Pour garder la consonance du mot grec, le terme de philanthrope en semblera-t-il plus heureux, appliqué à Dieu (p. 156) ? Quand on lit (p. 217) : « il ne manquera pas de prince à Juda, ni de chef à ses cuisses », discerne-t-on, de prime abord, cette idée de « descendance » qui est incluse dans l'expression grecque ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ ? « Craigne toute chair devant le visage du Seigneur » (p. 191) rappelle certaines traductions de la Bible aujourd'hui désuètes.

M. A. cède parfois à un goût trop vif des ellipses (pp. 142, note, l. 7, 153 n., l. 8, 189, l. 2). La syntaxe des verbes est traitée çà et là avec beaucoup de liberté, *v. g.* pp. 37 l. 13, 157 ll. 14, 15, 159 l. 16. Les annotations ne sont pas seulement érudites, mais intelligentes. Pourquoi dire que le ch. LXXXVIII. 4 « renferme assez nettement l'idée du péché originel » (p. 75 ll. 9 s.), avec une référence à Turmel (*Rev. d'h. et de litt. rel.* 1900, p. 509 n.) ? Cet auteur ne parle que du concept de la chute ; il le distingue avec raison (p. 517) de la doctrine du péché héréditaire.

Justin (CXV, 5. 6) avait horreur de ces mouches qui volent, sur une chair vive, droit aux égratignures. Je ne me soucie pas de m'attirer, comme les adversaires pointilleux de l'apologiste, le reproche d'oublier, dans la discussion, pour une vétille qui plaît moins, dix mille choses bien dites.

F. Nicolardot.

Tertullian. — **De praescriptione haereticorum**, Erwin Preuschen. — Tübingen, Mohr, 1910, 50 p. in-8, 1 M. — **Analecta. II, Zur Kanonsgeschichte**, Erw. Preuschen. — Tübingen, Mohr, 1910, 96 p. in-8, 1 M. 50. — Voici, dans leur seconde édition, deux des fascicules de la collection de textes relatifs à l'histoire de l'Église et des dogmes, publiée sous la direction de G. Krüger.

Le texte très bien imprimé du *De praescriptione* est établi surtout d'après le manuscrit *Agobardinus*, de Paris (IXe s.), et l'édition de Bindley, Oxford, 1893. Il est précédé d'une introduction sur le titre, le contenu et la portée de l'écrit. Suit une brève bibliographie, tenue à jour. Au bas des pages sont mentionnées seulement les références bibliques. Les notes de critique textuelle, indiquant les endroits où M. P. s'est écarté de Bindley, sont rejetées à la fin de la brochure, avec le triple index des passages de l'Écriture, des noms propres et du vocabulaire.

Le second des opuscules que j'ai le plaisir de signaler, présente, suivant l'ordre chronologique, une collection de textes qui se réfèrent à l'histoire du canon chrétien, Ancien et Nouveau Testaments. La nouvelle édition contient, en plus de la précédente, toute une série de textes des deux premiers siècles, le

canon de Cyrille de Jérusalem, les prologues marcionites et monarchiens d'après le texte établi par Corssen, une liste de livres de l'Ancien Testament avec le nombre des versets des petits prophètes (ms. de Paris, *suppl. gr.* 690, XIIe s.), enfin, en traduction allemande, les fragments coptes de la 39e épître pascale d'Athanase et la stichométrie syriaque. Les indications bibliographiques particulières aux divers passages gagneraient à être distribuées d'après une méthode uniforme ; les unes accompagnent le texte auquel elles se rapportent ; les autres sont groupées à la fin du fascicule. Petite brochure, mais d'utilité grande.

F. N.

S. Macauley Jackson. — **The Source of « Jerusalem the Golden »** together with other Pieces attributed to Bernard of Cluny. In English translaten by H. Preble. 1 vol. in-8 de VI-20 p. — Chicago, University Press. 1910. — Une des pièces les plus populaires de la littérature religieuse en langue anglaise est l'hymne « *Jerusalem the Golden* ». Elle ne serait que la traduction par le Rev. John Mason Neale de 235 vers tirés du long poème de Bernard de Cluny, le « *De contemptu mundi* ». De ce Bernard, moine de Cluny, l'on sait qu'il fit partie de l'illustre abbaye sous Pierre le Vénérable, abbé de 1122 à 1155. Au nom de Bernard est accolée l'épithète d'origine *Morlacensis* (peut-être *Morlanensis* ou *Morvallensis*) qu'il est apparemment impossible d'identifier. Ce moine-poète mériterait qu'on le connût mieux : il est au rang des meilleurs de son temps. Sans avoir l'originalité philosophique d'un Bernard Silvestre ni la verve quasi-goliardique d'Henri de Settimello, il vaut par des qualités réelles de développement oratoire et un usage habile des réminiscences antiques. Dans ses peintures de la corruption présente et des fins dernières, son pessimisme et son eschatologie sont d'une originalité médiocre, sentent l'école.

M. S. Macauley Jackson donne de ce poème une excellente bibliographie, en prépare la connaissance par un minutieux historique du texte, a certainement entre les mains tous les éléments d'une édition critique irréprochable : nous regrettons qu'il ait cru devoir la remplacer — provisoirement tout au moins — dans ce volume par une traduction anglaise, d'ailleurs élégante et que l'on devine exacte, due à la plume de M. Henry Preble.

P. A.

J. Français. **L'Église et la Sorcellerie**. Précis historique suivi des documents officiels, des textes principaux et d'un procès inédit. — Paris, E. Nourry, 1910, 1 vol in-12 de 211 pages. — Ce petit manuel est clair, bien ordonné, abondamment documenté : il n'épuise pas le sujet, il en indique quelques-unes des avenues, pas toutes. La sérénité historique des conclusions y est peut-être discutable ; la loyauté de la documentation ne saurait être contestée. L'auteur a mis à profit le tome III de l'*History of Inquisition in Middle Ages* de H.-C. Lea et son énorme masse de références ; les recherches personnelles sont néan-

moins nombreuses et très estimables. L'on pourra s'étonner que les beaux travaux de J. Hansen sur la Sorcellerie médiévale n'aient pas ou ne paraissent pas avoir été utilisés par M. Fr. : en particulier *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozen un Mittelalter* (Munich et Leipzig, 1900); de ce livre, le chapitre IV notamment, où est examinée la théorie du « maléfice » et du « pacte » selon les scolastiques, aurait fourni à l'auteur de quoi baser plus solidement ses affirmations sur le recul de la théologie scientifique devant l'opinion populaire : il était équitable de montrer, en contrepartie des considérants de la Bulle *Summis desiderantes*, l'essai d'explication tentée par les Jean de Salisbury, Pierre Lombard, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Duns Scot, voire Pierre de Tarentaise ou Richard de Middleton, etc. De même l'étude des origines romaines ou germaniques de la législation ecclésiastique en matière de sorcellerie manque à ce livre et en fait quelque peu clocher l'impartialité.

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

E. F. Kautzsch. — Professeur à Leipzig, Bâle, Tubingue et Halle, E. F. Kautzsch qui vient de mourir à l'âge de 68 ans a donné à l'exégèse quelques-uns de ses meilleurs instruments d'investigation par ses études décisives sur l'araméen biblique. Avant d'entreprendre sa publication capitale, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* dont la 3e édition sera bientôt achevée et couronnera son œuvre, il s'était placé au premier rang des sémitisants par sa grammaire de l'araméen biblique dont l'apparition, en 1884, fit époque dans la science. Il y avait d'ailleurs préludé par une étude de l'œuvre linguistique de J. Buxtorf l'ancien (1879). On lui doit encore un remaniement de la grammaire hébraïque de Gesenius, une foule d'articles et de *Beiträge* répandus dans les périodiques savants de l'Allemagne, un travail pénétrant sur « l'hypothèse d'un livre populaire de Job » (1900) et une vaste systématisation d'innombrables recherches de détail : *Die aramäismen im Alten Testament* (1902). Avec son ami Socin, il avait fondé le *Deutscher Palaestina Verein*.

William James. — L'illustre psychologue américain (1842-1910) avait donné à la science des religions un livre retentissant : *The varieties of religious experience* qui a été traduit, commenté, utilisé, pillé de cent façons. On l'a longuement étudié ici même à l'occasion de sa traduction française, parue avec une importante préface de M. Boutroux (t. LIV, p. 65). A y regarder d'un peu près, ce n'est point là tout ce qui, dans l'œuvre très étendu de W. James, confine à nos recherches. Le sentiment religieux, son anatomie psychologique et physiologique tiennent une place importante dans les *Principles of Psychology* qui en 1890 établirent en Europe le renom scientifique de W. James, renom qui d'Harvard avait depuis longtemps rayonné dans toutes les universités des États-Unis. Assez antérieurs aux *Principles*, deux livres : *Action réflexe et théisme* (1882), *Rationalité, activité et foi* (1882), avaient attiré sur lui l'attention des savants et aussi du grand public américain que la *Mind cure* a hanté de tous temps. Dans les dernières années de sa vie, W. James s'était mêlé ou s'était trouvé mêlé au plus fort du mouvement théologique de notre temps : le *Pragmatisme* dont la paternité revient — au moins sous sa forme actuelle —

à Ch. S. Pierce, paraîtra peut-être, grâce au prestige d'une exposition brillante et animée, dater du livre de W. James : *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking* (1907).

H. J. Holtzmann. — Depuis les temps héroïques de l'École de Tubingue, il y eut, pour la théologie du Nouveau Testament, bien peu d'activité aussi féconde que celle de l'éminent professeur de Strasbourg qui vient de s'éteindre à l'âge de 78 ans. Son œuvre écrite se condense en quelques volumes : une introduction historique et critique au Nouveau Testament (1885, 3e éd. 1892), une théologie du Nouveau Testament (1897), un Commentaire critique des évangiles synoptiques et des écrits johanniques (1889-1891) qui fait partie du *Handkommentar* publié par Mohr. Mais par delà ses ouvrages et son enseignement direct, l'influence des résultats positifs de ses recherches se faisait sentir dans toute l'étendue de la critique exégétique contemporaine. A la démonstration de la priorité de Marc et du caractère symbolique du quatrième Évangile se rattachera étroitement le nom de Holtzmann. Pourtant le Commentaire de Mohr, dont il dirigea par deux fois la publication avec MM. Lipsius Schmiedel et von Soden est la seule manifestation d'école que ce grand laborieux ait admise dans sa longue carrière. D'ailleurs, sans jamais couper son travail continu de déclarations retentissantes, il a contribué à fonder, dans une mesure qu'il ne nous appartient pas d'apprécier ici, la théologie critique du protestantisme allemand de nos jours.

Millénaire de Cluny. — Le 11 septembre 910 Guillaume duc d'Aquitaine signait l'acte de fondation de l'abbaye de Cluny. On a célébré le mois dernier ce millénaire avec une pompe fort judicieusement ordonnée : il y eut, pour fêter le passé de gloire de l'illustre abbaye, des réjouissances populaires, des offices religieux austères et grandioses, des discours éloquents, un « cortège » historique et un congrès d'archéologie. Ainsi fut célébré le triple caractère religieux, savant et populaire de l'action exercée par le grand monastère bénédictin sur quatre siècles du moyen-âge. Ce n'est point ici qu'on s'attend à trouver une description de la partie pittoresque de ces fêtes ; disons seulement — et c'est déjà beaucoup dire — que les pavoisements, défilés et banquets n'ont point trop nui à la sérénité des lieux ni des souvenirs : quant au congrès d'archéologie et d'histoire organisé (comme d'ailleurs presque tout le détail de ces belles fêtes) par l'active Académie de Mâcon et logé dans les restes de l'abbaye, il réunissait environ quatre cents congressistes. M. René Bazin y représentait l'Académie française, M. Babelon l'Académie des inscriptions et belles-lettres, M. Imbart de la Tour l'Académie des sciences morales et politiques, M. Bernier l'Académie des beaux-arts. A eux s'étaient joints MM. Aynard, Châtelain, Lefèvre-Pontalis, Benjon, Picot, de Franqueville, de Lasteyrie etc. et de nombreux prélats, parmi lesquels Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique

de Paris, les archevêques de Chambéry et de Besançon, les évêques de Moulins, de Belley, d'Autun, etc.

Des discours qui furent prononcés en cette assemblée jubilaire plusieurs relèvent de l'éloquence pure : deux, celui de M. Babelon et celui de M. Imbart de la Tour tendent à la précision historique dans l'hommage qu'ils rendent à Cluny. Cet hommage, dit M. Babelon, nous le devons aux savants moines de Cluny pour s'être transmis, de siècle en siècle, afin de nous le léguer, l'inestimable trésor de la littérature antique. En une érudite et pittoresque étude sur le Millénaire de Cluny, parue dans la *Revue hebdomadaire* du 1ᵉʳ octobre, M. Babelon développe encore ces idées et donne la physionomie exacte de ces fêtes très colorées.

Dans son discours, l'éminent médiéviste M. Imbart de la Tour s'est attaché à montrer comment le grand ordre de Cluny fût vraiment, profondément français. Il est mesure et équilibre. Ses églises sont des chefs-d'œuvre de simplicité et de force. Nulle parure factice n'y cache « la pureté des lignes et l'harmonie des proportions ». La règle n'a rien de figé ou d'immobile « sans rien non plus d'offensif ou d'arbitraire ». « Étudiez les institutions, poursuit M. Imbart de la Tour. Quel accord entre l'autorité et la liberté : une république fédérative dont tous les membres sont unis, dont chacun reste autonome ; une loi commune, la règle ; un pouvoir central, l'abbé, qui administre, le chapitre, qui légifère et qui contrôle, équilibre heureux de fonctions viagères, de conseils élus, de garanties et de pouvoirs... voilà le régime que Cluny instaure dans l'histoire monastique... Suivez son rôle. Cluny sait concilier les idées comme les devoirs. Dans la grande lutte du temps entre le sacerdoce et l'empire, il prévoit déjà les concessions possibles et les solutions justes. S'il n'est pas neutre, il peut être arbitre, et c'est un de ses abbés, saint Hugues, qu'Henri VI, menacé, réclame pour médiateur... Parmi les communications savantes qui furent faites ensuite au congrès, signalons celles de l'abbé Terret, sur l'art clunisien, du chanoine Pottier sur les relations entre Cluny et Moissac, de M. Lefèvre-Pontalis sur l'architecture clunisienne, de M. C. Jullian sur les camps de César de la région, de M. Houdaye sur l'administration rurale des moines. Enfin, aux vêpres pontificales du dimanche 11 septembre, Mgr. Baudrillart a éloquemment défini la collaboration de Cluny et de la papauté dans l'œuvre de réforme de l'Église entreprise par Grégoire VII.

A l'occasion de ces fêtes, l'Académie de Mâcon a publié, par les soins de M. Fr. Bruel, une superbe notice-album sur Cluny ancien et moderne. Espérons que cette publication scientifique très appréciable inaugurera un renouveau des études sur le mouvement clunisien au moyen-âge, études qui paraissaient quelque peu assoupies depuis l'apparition de l'admirable livre de Sackur.

P. A.

DÉCOUVERTES

Mission d'Ollone. — Le commandant d'Ollone, accompagné des capitaines de Fleurelle et Lepage, du sous-lieutenant de Boyve, a exploré de 1906 à 1909 la Chine occidentale, le Tibet, la Mongolie, le pays des Lolo et des Sifan indépendants. Les recherches étaient principalement d'ordre géographique et ethnographique, mais la mission a fait aussi une ample moisson de documents archéologiques. Plus de 200 inscriptions en langues diverses et un grand nombre de vocabulaires ont été relevés. Dans la province du Sé-Tchouan la mission d'Ollone a trouvé des sculptures chinoises anciennes d'un type nouveau dont l'étude ne peut manquer d'éclairer les conditions complexes du développement de l'art chinois. Des temples souterrains et des cavernes sculptées de hauts-reliefs, analogues à ceux de Long-men, ont été découverts dans cette région, notamment près de Kiang-Keou où de nombreuses figures signalent des prototypes grecs.

Sur les piliers funéraires de Ya-tcheou on retrouve les sculptures de l'époque des Han que M. Chavannes a étudiées dans la Chine orientale. « On y voit notamment, écrit le commandant d'Ollone, dans des poses d'atlantes, des sortes de gnomes dont l'un est remarquable par son type sémite et, autant que l'état de la pierre permet de l'affirmer, par une puissante barbe à l'assyrienne ». Deux lions passants, sculptés avec souplesse, sont munis d'ailes non recoquillées à la chinoise ; leur dessin les apparente aux animaux assyriens ou perses. Dans le désert de sable au nord de Ning-hia, la mission a fouillé les environs des ruines dites Poro Khoto et a relevé la pratique d'ensevelissement dans des jarres qui n'avait pas encore été signalée en Chine.

Petits chars chaldéo-babyloniens en terre cuite. — M. Léon Heuzey (*Revue d'Assyriologie*, VIIe vol., p. 115-120) a retrouvé la destination de petits motifs en terre cuite portant l'image d'un dieu et provenant de Babylonie. Ce sont de « petits chars en terre cuite dont les débris et les roues détachées sont en si grand nombre à Tello et dont les fouilles de Suse ont donné aussi de nombreux spécimens, tout simples d'ailleurs et sans figures » ; ce « n'étaient pas des joujoux pour les enfants, mais des ex-voto populaires, que l'on consacrait comme des symboles de la puissance divine, humbles et pauvres réductions des chars sacrés qui resplendissaient dans les temples. Parfois, à l'imitation des chars réels, à l'exemple des magnifiques véhicules que l'on construisait pour les rois et pour les dieux eux-mêmes, on les décorait de représentations mythologiques. »

Deux missions en Arabie. — Les PP. Jaussen et Savignac ont entrepris coup sur coup deux missions en Arabie dont les résultats sont importants.

Une première fois, ils ont fait un relevé complet de tous les vestiges antiques de Medâïn-Ṣâleḥ, l'antique Hégra, se rapportant presque tous au temps de la domination nabatéenne, au premier siècle de notre ère. Leur publication, abondamment illustrée : *Mission archéologique en Arabie (mars-mai 1907). I. De Jérusalem au Hedjaz. Médâin-Sâleh* (Paris, Leroux, 1909), est surtout importante pour fixer les étapes des types d'architecture chez les Nabatéens, mais les cultes y sont aussi l'objet de relevés précis qui constituent un complément notable aux sanctuaires nabatéens de Pétra dont on sait l'importance comme types sémitiques. La seconde mission en Arabie a permis de pousser, non sans danger, jusqu'à el-'Ola et les savants missionnaires annoncent (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1910, p. 225-229) qu'ils ont pu identifier cette ville avec celle de Dedan, mentionnée par la Bible. C'est là un résultat extrêmement intéressant, car non seulement il donne le mot d'une énigme, mais il permettra de corriger le chapitre XXVII d'Ezéchiel avec plus de certitude. Voici en deux lignes la conclusion qui s'impose, à notre avis : la lecture Dedan n'est acceptable qu'au verset 20 et il y a lieu d'intervertir la place des versets 20 et 21. On obtient ainsi une suite logique comparable à celle de Gen. X, 7.

Le téménos des dieux égyptiens à Délos. — Depuis le mois de juin 1909 l'école française d'Athènes a entrepris de déblayer complètement le groupe d'édifices dit le sanctuaire des dieux étrangers à Délos. Les premières tranchées, pratiquées il y a trente ans par M. A. Hauvette, avaient mis au jour une centaine de dédicaces à des divinités égyptiennes et syriennes, mais ne permettaient pas de se rendre compte des constructions élevées à ces divinités. Au cours des nouvelles recherches, M. P. Roussel, qui les a dirigées (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1910, p. 290 et s.), n'a pas tardé à reconnaître qu'il importait d'établir une division. « Les dieux étrangers sont des dieux égyptiens et des dieux syriens. Les inscriptions nous prouvent que des prêtres distincts étaient préposés au culte des uns et des autres. D'après les inscriptions encore, il apparaît que les édifices sacrés n'étaient jamais communs ». C'est là un point important qu'Hauvette avait méconnu.

Le téménos des dieux égyptiens occupe la partie méridionale des constructions dites sanctuaire des dieux étrangers. Le temple est de construction tardive, probablement de la fin du IIe siècle. A cette époque Sarapis, Isis, Anoubis, Harpocrate sont *theoi synnaoi kai symbomoi* et les fouilles récentes ont dégagé l'autel commun devant le temple. Il est vraisemblable qu'antérieurement il y avait des édifices distincts, le Serapieion, l'Isieion, l'Anoubieion dont les inventaires du début de la seconde domination athénienne font mention. Parmi les trouvailles on signale de nombreuses inscriptions qui permettront de tenter l'histoire du culte des dieux égyptiens à Délos pendant près de deux siècles.

Le téménos des divinités syriennes à Délos. — L'effort d'A. Hauvette dans ses fouilles à Délos avait porté sur le groupe des édifices consacrés

aux dieux égyptiens. Les déblaiements de M. P. Roussel (*Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1910, p. 300 et suiv.) apportent dans la région des sanctuaires syriens des précisions importantes. Déjà on a reconnu un long escalier qui permettait d'accéder de la ville basse et le long duquel devaient se dérouler les processions. Auprès, on a relevé une dédicace caractéristique : Διόφαντος | Ἀλεξάνδρου | Ἀταργάτι | καὶ Ἀδάτωι | τὴν ἀνάβασιν, | ἐφ' ἱερέως | Σαραπίωνος Ἱεροπολίτου. Arrivé en haut de l'escalier, on entrait à droite dans une vaste cour recouverte d'une mosaïque et entourée de petites chapelles. Dans l'une d'elles, une inscription en mosaïque livrerait le nom du dieu Hadran. A gauche de l'escalier et du palier qui le prolonge, s'étendait une longue terrasse portant de nombreux édifices dans lesquels les recherches ont été seulement amorcées ; les dédicaces à Hagné Aphrodité, c'est-à-dire à la déesse syrienne, y abondent. Une construction circulaire a été partiellement dégagée et l'on a reconnu qu'elle « offrait la disposition d'un théâtre : orchestre revêtu d'une mosaïque, gradins divisés en *cunei* par d'étroits escaliers. Une inscription, découverte le dernier jour des fouilles, nous renseigne mieux encore : le θέατρον a été dédié vers la fin du IIe siècle (av. J.-C.), sur l'ordre d'Hagné Aphrodité, par son prêtre et par les thérapeutes dont les noms sont gravés au-dessous de la dédicace. Il servait sans doute à de pieuses représentations. » Parmi les trouvailles, on signale une statue de dieu assis sur un trône et nu jusqu'à la ceinture, certainement un dieu syrien hellénisé, vraisemblablement Hadad. Parmi les nombreuses inscriptions, on attendra avec un vif intérêt la publication d' « un règlement religieux prescrivant les conditions de pureté indispensables pour pénétrer dans le sanctuaire ». Pour peu que la pièce soit de quelque étendue, elle donnera lieu à des rapprochements instructifs. M. P. Roussel termine son exposé des fouilles par les considérations suivantes qui en marquent bien l'importance : « Il n'est point nécessaire de donner des conclusions fermes, puisque les travaux ne sont point terminés. Toutefois, on peut assurer que nous connaîtrons très exactement, sinon les détails du culte des dieux syriens, du moins l'histoire de l'installation de ce culte à Délos. On pourra montrer comment, après avoir été pratiqué par des étrangers, il fut adopté officiellement. On marquera des étapes, qui coïncident avec les tranformations constatées dans l'état même du sanctuaire : on donnera des dates précises. Les Romains semblent l'avoir toujours favorisé. Ainsi, le sanctuaire de Délos a pu avoir quelque influence sur la diffusion des cultes syriens dans le monde occidental. »

Le Cabeirion de Délos. — En même temps que M. Roussel fouillait le sanctuaire des dieux étrangers, M. J. Hatzfeld complétait l'exploration du Cabeirion entreprise par M. S. Reinach en 1882. Dès le IVe siècle avant notre ère, Délos possédait un Cabeirion ou Samothrakeion. En 101 avant notre ère la terrasse qui supportait l'édifice a été remaniée et le temple reconstruit, c'est le Cabeirion dont subsistent des vestiges. M. Hatzfeld a pu établir que les médail-

lons publiés par M. Reinach (*BCH*, VII, p. 341-342) décoraient ce sanctuaire.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. A. Wiedemann complète l'étude rapide, qu'il a donnée de la magie égyptienne dans la collection *Der Alte Orient*, par une description des amulettes destinées à protéger du mauvais œil ou des atteintes des mauvais esprits et de la magie noire (*Die Amulette der alten Aegypter*, Leipzig, Hinrichs, 1910, 32 pages). L'hippopotame femelle passait pour faciliter les naissances ; le dieu Bes chassait la tristesse et, armé de l'épée et du bouclier, protégeait l'enfance. La grenouille, qu'on croyait naître spontanément de la fange, assurait la vie d'outre-tombe ; à l'époque chrétienne elle devint le symbole de la résurrection. Le savant égyptologue examine ainsi le rôle du scarabée, du *ka* ou double, du miroir, du nom, de l'œil etc. Ces objets, souvent minuscules, ont été trouvés par milliers ; ils étaient à la portée du populaire.

— Dans une courte note du *Journal asiatique* (1910, I, p. 523-525), M. C. Fossey s'occupe de la forme encore inexpliquée *Mitrašši* pour Mithra dans le texte de Boghaz-keuï publié par M. Winckler. Il retrouve dans une liste de dieux avec gloses la forme *Mitrašul* mise en parallèle avec le dieu Šamaš. Un autre texte, si la restitution proposée est admise, fournirait de ce nom divin une explication précieuse, *samsu ša* [mâtu Hat-ti] « le Soleil, chez les [Hittites] » ou un autre ethnique. On peut espérer qu'une nouvelle tablette viendra suppléer la lacune.

— Le 44e fascicule du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (SIBYLLAE-STAMNOS) voit paraître la fin de l'article *Sibyllae* (J.-A. Hild), *Sigilla*, en tant qu'ex-voto (Ad. Blanchet et E. Pottier), *Signa militaria* dont le caractère cultuel est bien mis en lumière par M. Ad. J.-Reinach, *Silvanus* (J.-A. Hild), *Sirenes* (Ch. Michel), *Sistrum* (Seymour de Ricci), *Situla* avec ses usages rituels (A. Grenier), *Skiereia* fête à Aléa d'Arcadie où l'on flagellait les femmes (Emile Cahen), *Skiophoria* (E. Cahen), *Sminthia* (Ch. Michel), *Sodales Augustales* et *Sodalicium-Sodalitas* (R. Cagnat), *Sol* important article que se partagent M. E. Cahen pour la Grèce (à propos de certaines hypothèses de M. Déchelette, voir *RHR*, 1909, II, p. 132-133) et M. Fr. Cumont pour Rome et le monde oriental, *Somnus* et *Soranus* (J. A. Hild), *Soteria* (P. Foucart), *Spes* (J. A. Hild), *Sphinx* (G. Nicole), *Spondophoroi* (Ch. Michel). Nous ne signalons que les articles intéressant les religions. A ce fascicule est jointe une table des matières partielle, rédigée par M. E. Pottier et embrassant les lettres A à O.

— M. Noël Valois (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1910, p. 229 et

s.) apporte deux nouveaux témoignages sur le procès des Templiers, celui de Jean de Pouilli qui ne met pas en doute la culpabilité et celui de Jacques de Thérmes, religieux cistercien qui ne dissimule pas les doutes que lui ont fait concevoir l'invraisemblance de l'accusation, la fermeté des rétractations et la discordance des enquêtes conduites hors de France. Il s'en remet à la Providence du soin d'éclairer la question et au pape de prononcer la sentence. « Cet état d'âme, conclut M. Noël Valois, devait être celui de plus d'un Père au concile de Vienne. Le même doute n'a cessé de hanter les esprits impartiaux, mais il convient de s'en tenir là. Il serait encore prématuré, je crois, de se prononcer dans un sens ou dans l'autre et, par exemple, d'affirmer, comme on l'a fait à plusieurs reprises, avec tant d'assurance, que l'accusation lancée contre l'Ordre du Temple ne repose sur aucun fondement. »

R. D.

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris. — Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs que notre éminent collaborateur M. Ed. Montet, recteur de l'Université de Genève, fera dans le courant de novembre, une série de six conférences au Collège de France (Fondation G. Michonis). Le titre de ce cours est : *De l'État présent et de l'Avenir de l'Islam.*

Lundi 7 *novembre.* Intérêt des questions islamiques. Statistique de l'Islam. Propagation de la religion musulmane.

Jeudi 10 *novembre.* L'orthodoxie musulmane. Ses déformations. Schisme, hérésies et sectes.

Lundi 14 *novembre.* Le culte des saints musulmans.

Jeudi 17 *novembre.* Les confréries religieuses musulmanes. Leur mysticisme et leur formalisme. Leur action sociale et politique.

Lundi 21 *novembre.* Tentatives de réforme de l'Islam. Babisme et Béhaïsme.

Jeudi 24 *novembre.* De l'avenir des peuples musulmans. Les tendances libérales et les efforts vers l'émancipation dans l'Islam.

Ces conférences auront lieu à 2 heures et demi, salle V.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LES ODES DE SALOMON[1]

La publication, par M. Rendel Harris, des *Odes de Salomon*, d'après un manuscrit syriaque du XVI[e] siècle, pose des questions extrêmement difficiles et compliquées.

On connaissait déjà cinq de ces odes par le texte copte de la *Pistis Sophia* (vers 260); nous avons maintenant la collection des 42 odes, à l'exception de la seconde. La citation latine de deux vers de l'ode 19 par Lactance (*Instit.*, IV, 12, 3) correspond précisément à un passage de notre ode 19 (6,7). Il n'est pas douteux que le recueil original ait été lu en grec, en latin, en copte et en syriaque. Ce recueil est cité à la suite des *Psaumes* de Salomon, dans la *Stichométrie* de Nicéphore (IX[e] siècle), parmi les *Antilegomena* de l'Ancien Testament[2]; dans le manuscrit de M. Rendel Harris, les *Odes* précèdent les *Psaumes*. La *Pistis Sophia* et Lactance allè-

1) Rendel Harris, *The odes and psalms of Salomon*, Cambridge, 1909 (éd. populaire chez Headley, 1910); Ad. Harnack et J. Flemming, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch*, Leipzig, 1910; A. Ungnad et W. Staerk, *Die Oden Salomos*, Bonn, 1910; W. E. Barnes, *The Expositor*, juillet 1910 (*non vidi*); *Journal of theological Studies*, juillet 1910; Wabnitz, *Revue de théologie*, juillet 1910; J. H. Bernard, *Journal of theological Studies*, octobre 1910; F. Spitta, *Zeitschrift für N. T. Wiss.*, 1910, p. 193 et p. 259; J. Haussleiter, *Theol. Literaturblatt*, XXXI, 12; Anonyme, *The Times*, 7 avril 1910 (*non vidi*); Sprengling, *American Journal of theology* (oct. 1910); R. H. Charles, *Menzies Review of theology*, oct. 1910; Batiffol et Labourt, *Revue biblique*, oct. 1910; F. Schulthess, *Zft. f. Neutest. W.*, 1910, p. 249; H. Gunkel, *ibid.*, p. 291; W. Staerk, *Zft. wiss. Theol.*, LII, 289 (*non vidi*); Zahn, *Neue Kirchl. Zft.*, 1910, p. 667; Diettrich, *Reformation*, 1910, n[os] 19-33 (*non vidi*); Wellhausen, *Gott. gel. Anz.*, 1910, p. 629 (contre Harnack); A. D. et S. Reinach, *Revue moderniste*, 1910, p. 418, 457; Ch. Bruston, *La Vie Nouvelle*, 31 déc. 1910. Je dois des remerciements aux R. P. Bollandistes de Bruxelles qui m'ont admis à recueillir, dans leur riche bibliothèque, la bibliographie du sujet (nov. 1910).

2) Il est aussi cité parmi les *Antilegomena* dans la *Synopsis Sanctae Scripturae* dite d'Athanase, après les *Macchabées* et avant *Susanne*.

guent les *Odes* comme faisant partie du canon de l'A. T.; la *Pistis* les commente au même titre que le Psautier davidien.

Les *Psaumes* de Salomon, connus depuis le XVIIe siècle et très accessibles aujourd'hui dans l'excellente édition de MM. Viteau et Martin (Paris, Letouzey, 1911), sont datés par les allusions qu'ils contiennent au pillage du temple et à la mort de Pompée (48 av. J.-C.). On est d'accord pour les considérer comme juifs et palestiniens; on n'y a pas signalé d'interpolations chrétiennes, bien que ces psaumes et le Nouveau Testament offrent de nombreux points de contact. « La similitude entre les deux recueils, écrit M. Viteau, réside dans l'esprit qui les anime, dans les pensées et les sentiments. L'élément doctrinal, religieux et pieux est le même dans les deux livres ». (*Op. l.*, p. 165.)

Si les *Odes* récemment découvertes n'offraient pas de « similitude » plus frappante avec les livres du N. T., on n'aurait pas hésité un instant, vu le titre qu'elles portaient[1] et les quelques mentions qu'on en trouve dans l'ancienne littérature chrétienne, à les considérer comme des œuvres juives et palestiniennes du Ier siècle av. notre ère, issues de la même officine que les *Psaumes*.

Mais les *Odes* n'ont pas du tout le même caractère que les *Psaumes*. 1° Des passages assez nombreux paraissent supposer une connaissance de la tradition évangélique; d'autres ont paru à M. Harnack marquer comme un acheminement vers la théologie mystique de saint Jean. 2° S'il n'y a pas de contact certain avec les trois Synoptiques, on relève des analogies très précises avec les Evangiles apocryphes. 3° Quelques passages semblent impliquer que le Temple est encore debout; il n'y a pas d'allusion à la catastrophe de 70. 4° L'auteur ignore la Loi ou ne s'en préoccupe à aucun degré; il ne dogmatise point; il ne mentionne ni le péché, ni la pénitence. C'est, dit M. Harnack, un dévot « libéral »;

1) Le manuscrit de M. R. Harris étant mutilé au début, on n'en connaît pas le titre exact.

c'est un « impressioniste », hasarde M. Gunkel (p. 315).

Pour répondre aux données essentielles de la question, les théories suivantes ont été émises (je ne prétends pas les connaître toutes) :

1° D'après M. Rendel Harris, quelques-unes des *Odes* sont juives; mais la plupart sont l'œuvre d'un judéo-chrétien, vers la fin du Ier siècle de notre ère.

2° D'après M. Harnack, ces *Odes* sont purement juives, mais elles ont été interpolées par un rédacteur chrétien vers l'an 100.

3° D'après M. J. H. Bernard, ce seraient les chants des Baptisés nouvellement admis dans l'Église, composés vers l'époque de saint Justin.

4° MM. Barnes et Gunkel ont noté, dans les *Odes*, des allusions aux prophètes montanistes.

5° Il n'y a rien de juif dans ces Odes, disent MM. Wellhausen, Gunkel et Preusschen; au contraire, elles célèbrent le triomphe du christianisme. Ce sont des poèmes gnostiques, où la mention de digues contre les flots fait songer à l'Égypte (Gressmann), dont le mysticisme est hellénistique et païen, mais non juif (Wellhausen). C'est d'ailleurs un gnosticisme sans dualisme, non dogmatique, que nous ne connaissions pas encore, un proto-gnosticisme (je ne tiens pas du tout au mot, déclare M. Gunkel, p. 327). Enfin, M. Preusschen, d'accord sur le fond avec M. Gunkel, promet de démontrer que ces hymnes font partie du psautier valentinien (*Zft.*, p. 328).

MM. Spitta et R. H. Charles se placent, avec quelques réserves, du côté de M. Harnack[1]; MM. J. Haussleiter et Sprengling approuvent en substance les vues de M. Harris.

Personne, à ma connaissance, n'a encore émis l'opinion que les *Odes* seraient purement juives et non interpolées. Ce serait une témérité bien extravagante. Sans doute, telle était l'opinion de ceux qui lisaient, chantaient, copiaient et traduisaient ces odes pendant les premiers siècles de l'Église;

1) M. Spitta admet environ 50 vers chrétiens en plus de M. Harnack (p. 290). Il pense que le recueil primitif comprenait 40 poèmes, dont le dernier résume brillamment les autres (p. 269) ; les nos 41 et 42 sont chrétiens.

c'était aussi, évidemment, l'opinion des cercles auxquels s'adressait la *Pistis Sophia*. Mais la critique moderne est devenue très ombrageuse à l'égard d'écrits qui préfigurent et prophétisent. Depuis qu'elle n'allègue plus ou n'allègue que très discrètement les prophéties pour confirmer l'histoire évangélique, elle est disposée à *minimiser* les prophéties apparentes ou à les éliminer en les qualifiant de fraudes pieuses. Dans le cas d'un ouvrage comme le *Testament des Patriarches*, cette attitude est la seule qui soit admissible, car les interpolations de cet écrit juif, peu nombreuses d'ailleurs, sont évidentes et s'enlèvent, pour ainsi dire, à la main. La chose est plus difficile quand il s'agit des *Odes*; il est également difficile de faire à chacune un sort à part, de qualifier les unes de juives, les autres de chrétiennes, tellement le style en est uniforme, tellement les parties christologiques tiennent au contexte. La loyauté de M. Harnack ne s'est pas dissimulé cet embarras. D'abord, à ses yeux, l'interpolateur est un homme très avisé : « Il a partout évité le nom de Jésus, sans doute pour faire croire que les odes étaient des prophéties de l'A. T. » (p. 107). Puis, M. Harnack n'est pas toujours sûr des interpolations qu'il signale : « Quelques-unes de mes athétèses ne sont pas certaines à mes propres yeux » (p. IV). Citons des exemples. Voici la traduction de l'ode 19 donnée par M. Labourt; elle fournit un spécimen instructif de cette très étrange littérature :

« Une coupe de lait m'a été apportée et je l'ai bue dans la douceur et la suavité du Seigneur. Le Fils est cette coupe et celui qui a été trait, c'est le Père, et celui qui l'a trait, c'est l'Esprit Saint, parce que ses mamelles étaient pleines et il voulait que son lait fût répandu largement. L'Esprit Saint a ouvert son sein; il a mêlé le lait des deux mamelles du Père et a donné le mélange au monde à son insu, et ceux qui le reçoivent dans sa plénitude sont ceux qui sont à droite. L'Esprit étendit ses ailes (?) sur le sein de la Vierge et elle conçut et enfanta, et elle devint mère vierge avec beaucoup de miséricorde; elle devint grosse et enfanta son fils sans douleur; et afin qu'il n'arrivât rien d'inutile (?), elle ne demanda pas de sage-femme pour l'assister; comme un homme (?) elle l'enfanta volontairement, elle l'enfanta avec joie (?),

elle le posséda en grande puissance et l'aima en salut ; elle le garda dans sa suavité et elle le montra dans sa grandeur. Alleluia ! »

Cette ode est précisément celle dont Lactance cite un passage comme prophétique. M. Harnack, après quelque hésitation (p. 49), déclare qu'elle est chrétienne d'un bout à l'autre ; mais en commentant la seconde partie, qui commence aux mots douteux *L'Esprit étendit ses ailes*[1], etc., il écrit (p. 50) : « Cette seconde partie est aussi chrétienne, car il est au plus haut degré invraisemblable que déjà, dans la dogmatique messianique du judaïsme, la conception et la naissance du Messie aient été aussi développées ; *il est vrai que cela n'est pas absolument impossible* » (p. 50 ; c'est moi qui souligne). M. Harnack ne manque pas de remarquer que l'accouchement sans douleur et l'absence d'une sage-femme sont des traits connus de la littérature apocryphe (*Acta Petri c. Sim.*, 24 ; *Protev. Jacobi*, 19, 20).

L'ode 27 est très courte et se retrouve intégralement dans l'ode 42, considérée par M. Harnack comme une compilation chrétienne. La voici :

« J'ai étendu mes deux mains et les ai consacrées à mon Seigneur[2], parce que l'extension de mes mains est son signe[3] et que mon extension est le bois dressé[4]. Alleluia ! »

M. Harnack (p. 60) : « Cela ne peut signifier que la croix. L'origine chrétienne de cette petite ode paraît indubitable[5].

1) *Infirmatus est uterus virginis*, écrit Lactance. « Je crois que la traduction de Lactance devient intelligible lorsqu'on restitue le grec ἐθρύφθη ou ἐθρύβη, de θρύπτω signifiant à la fois *perrumpere* et *infirmare*. » (S. Reinach, *Revue moderniste*, 1910, p. 458). Le fait que le syriaque est traduit du grec a déjà été reconnu et M. Gunkel écrit que « le but ultime de notre étude doit être la restitution du texte grec » (p. 292). De même Schulthess (p. 251), qui considère la traduction de M. Flemming comme un pas en arrière sur celle de R. Harris (p. 249) et insiste pour qu'on essaie de comprendre avant de commenter.

2) Gunkel : « et me suis voué au Seigneur ».

3) Gunkel : « est le signe de la consécration ».

4) Gunkel : « Et l'extension du bois dressé auquel celui qui a été élevé fut suspendu sur la route » (p. 302, inintelligible).

5) Pas du tout, dit M. Spitta (p. 261), c'est purement juif ; il n'est pas question de la croix, mais de la croissance d'un arbre (opinion isolée).

Le symbolisme de la croix est très ancien dans le christianisme (Barnabé, Justin, etc.). *Ou bien peut-on essayer de montrer, avec quelque chance de succès, que le symbolisme de la croix existait déjà quelque part dans le judaïsme*? Avoir recours à un très ancien symbolisme exotique de la croix me paraît inadmissible. » Les italiques sont de moi ; ces lignes dénotent encore l'inquiétude de M. Harnack[1]. Peut-être aurait-il pu être plus explicite — rappeler, par exemple, que les auteurs chrétiens ont souvent reconnu la croix dans le *tau* mystique d'Ezéchiel (9, 4, 6) et de Job (31, 35), que la croix ou plutôt la crucifixion du Juste sont mentionnées assez clairement dans un Psaume davidien (22, 17). Dans le même verset de ce Psaume, on lit : « Des chiens m'ont environné, et une assemblée de gens malins m'a entouré. » Ce passage était présent à l'esprit de l'auteur de l'ode 28, qui fait suite à la courte ode traduite plus haut : « Ils m'environnèrent comme des chiens enragés, qui tournent leur fureur contre leur maître », où M. Harnack renvoie naturellement en note à *Ps*. 22, 17. Mais M. Harnack ne pense pas que cette ode soit chrétienne. On y trouve le passage suivant (c'est le Juste persécuté qui parle) :

« Je tenais l'eau dans ma main droite et j'en supportais l'amertume par ma douceur. Et je ne péris pas, parce que je n'étais pas leur frère, car mon origine n'est pas la leur. Et ils cherchèrent ma mort et ne la trouvèrent pas, car j'étais plus ancien qu'ils ne pouvaient penser. ».

M. Harnack remarque (p. 51) : « On voit qu'il ne peut être question ici du Christ ».

« Comment, demande-t-il (p. 107), a procédé l'interpolateur? Il a introduit dans les odes Christ le fils de Dieu... En général, il l'a introduit de telle façon qu'il l'a distingué du *moi* du poète ; mais dans cinq passages il a identifié au Christ le *moi* du poète juif, qui dit de

1) M. Gunkel, qui n'admet aucune part de judaïsme dans les Odes (sauf l'influence d'Isaïe et des Psaumes davidiens) n'en déclare pas moins, à propos de cette ode 27 : « Le signe de la croix, cela est impliqué ici, est antérieur à la crucifixion de Jésus; fait intéressant pour l'histoire religieuse ». Assurément.

lui-même des choses sublimes, et par là il a créé de grandes difficultés qui ne l'ont pas troublé lui-même ».

Ce poète inspiré qui ose s'identifier au Christ rappelle à M. Gunkel les prophètes montanistes (p. 300).

Un des passages christologiques les plus remarquables est dans l'ode 31 :

« Ils me déclarèrent coupable, quand je me présentai, alors que je ne l'avais jamais été, et ils partagèrent mon avoir, alors qu'on ne leur devait rien. Mais moi je souffrais en silence et j'étais tranquille, comme si rien de leur part ne m'avait touché ; je restais immobile comme un rocher battu par les flots. »

Harnack, p. 64 : « Toute cette section est très probablement chrétienne, car l'analogie avec *Isaïe* 53 ne suffit pas à l'expliquer[1]. » Je ne sais pourquoi le savant éditeur n'a pas rapproché les mots sur le partage (*sie verteilten meine Beute*) de *Ps*. 22, 19 et celui qui concerne l'insensibilité physique du Juste d'*Isaïe* 50, 7 (où il est question d'un roc) et d'*Evang. Petr.* § 4. L'interpolateur chrétien vers l'an 150 a été vraiment d'une rare prudence ; non seulement il n'a pas mentionné Jésus, mais alors même qu'il a parlé de lui ou l'a fait parler, il s'est tenu très près des documents juifs, sans jamais citer une ligne textuelle du N. T.

J'en ai dit assez pour montrer que M. Harnack, avec l'honnêteté qui complète le vrai savant, ne cache pas son embarras là où il admet des interpolations chrétiennes. Mais une fois qu'il croyait les odes juives, il fallait bien recourir à cette hypothèse. « Les gens du métier savent, écrit-il (p. IV), que je ne me décide pas facilement à admettre des interpolations. » Pourtant, ici, la nécessité semblait pressante, et M. Harnack, sans ambages, nous a dit pourquoi :

1) Pour M. Gunkel, qui traduit cette ode (p. 312), elle est entièrement chrétienne. Avec M. R. Harris, il croit y discerner l'influence de la philosophie grecque; Marc Aurèle (*Med.*, IV, 49) parle aussi d'un cap immobile, battu par les flots. Mais cet indice paraît bien insuffisant.

« Si ces odes de Salomon avaient déjà été connues lorsque récemment, une fois de plus, un dilettante non autorisé a inquiété la chrétienté avec la thèse de l'inexistence de Jésus [1], elles auraient sans doute été alléguées dans le débat. Si on les prend, dans l'état où elles sont devant nous, comme un recueil un et original, il est possible de montrer, avec beaucoup d'apparence, que l'auteur de la découverte et de la publication (R. Harris) a eu tort de désigner ces chants comme chrétiens ou judéo-chrétiens, mais qu'ils sont bien plutôt juifs et préchrétiens. Mais, dès qu'on admet cela, « le Jésus préchrétien » [2] est trouvé, *car ces odes donnent par avance tant de choses chrétiennes que l'historicité de Jésus paraît menacée au plus haut point* » (p. III).

Le sentiment net de ce péril, de cette conséquence possible (ou impossible) de sa thèse sur l'origine juive des Odes, a contraint M. Harnack, malgré sa répugnance, à l'hypothèse des habiles interpolations chrétiennes dont nous avons cité quelques spécimens.

Suivant M. Harnack, un seul passage suffit à prouver que les odes non interpolées sont juives : c'est celui où, d'accord avec MM. R. Harris, Spitta, Charles, etc., il trouve une mention du Temple. Ode 6 (trad. Labourt) :

« Un ruisseau est sorti et il est devenu un torrent grand et large. Il a inondé et brisé l'univers et l'a emporté vers le Temple et les obstacles des hommes n'ont pu l'arrêter, pas même les artifices de ceux qui endiguent l'eau. »

Harnack, p. 32 : « Ceci prouve le judaïsme de l'auteur ; toute connaissance divine atteint son but par le fait que les hommes viennent au Temple ».

M. F. Spitta (*Zeitschrift f. Neutest. Wiss.*, 1910, p. 194) rapproche de cette image de la source devenue torrent *Ezéchiel*, 47 [3] ; *Joel*, 4, 18 ; *Zacharie*, 14, 18 ; *Henoch*, 26, 2 :

« Les indications géographiques sont si exactes qu'il est impossible de

1) Allusion à M. Drews, professeur à Carlsruhe, auteur de l'ouvrage à sensation *Die Christusmythe* ; cf. *RHR*, t. LXI, p. 377.

2) Allusion à M. Benj. Smith, professeur américain, auteur de l'ouvrage *Der vorchristliche Jesus*.

3) Déjà noté par M. R. Harris (p. 96).

s'y tromper. La montagne sainte est Sion, la source qui en découle à l'est est le Gihon, aujourd'hui source de Marie, qui ne descend pas vers le Cédron entre Sion et le Mont des Oliviers, mais est dérivée artificiellement vers le sud à travers la ville sainte... Il n'est pas douteux que dans l'ode 6 se retrouve l'image prophétique appliquée au Gihon et signifiant le Salut qui vient de Jérusalem. »

En revanche, M. Haussleiter n'admet pas que le Temple désigne, dans ce passage, celui de Jérusalem; il s'agirait de l'esprit de Dieu qui a trouvé sa demeure dans son vrai temple, le cœur de la communauté de Jésus. « Que dans cette puissante image soient indiquées la marche victorieuse de la mission chrétienne, la poussée de la communauté chrétienne vers tous les peuples, c'est ce que personne ne peut contester sérieusement. » A quoi M. Spitta répond : « C'est ce que personne ne peut sérieusement prétendre ». On voit que l'accord est loin d'être fait entre les doctes. Pourtant, M. Gunkel a soutenu la même thèse que M. Haussleiter. Avec M. Gressmann, il comprend que les eaux *ont emporté le Temple*; ces eaux sont celles du Fleuve de Vie, qui coule du Paradis. « Cette description du cours vainqueur du torrent divin ne peut se rapporter qu'à la victoire du christianisme. C'est l'expression du sentiment triomphal de la communauté » (p. 296). Cette communauté, avouons-le, a le triomphe bien modeste, puisqu'on n'ose même pas y nommer Jésus victorieux.

Le Temple serait encore mentionné, suivant M. Harnack, dans l'ode 4 :

« Nul ne transférera ton lieu saint, ô Dieu, nul ne le placera dans un autre lieu, car il n'en a pas le pouvoir. Ton sanctuaire, tu l'avais désigné avant de créer les autres. Le plus ancien ne sera pas transformé par ceux qui sont plus récents. »

MM. R. Harris et Harnack sont d'accord pour reconnaître dans ce passage une allusion au Temple de Jérusalem et au temple rival de Léontopolis; ce dernier, qui ne disparut qu'en 73, devait subsister du temps de l'auteur. L'idée que l'empla-

cement du Temple de Jérusalem serait plus ancien que tous les autres lieux du monde était, ajoute M. Harnack, très répandue parmi les rabbins. Ici encore M. Haussleiter ne veut pas entendre parler du Temple : il s'agit de la communauté chrétienne. M. Spitta vient au secours de M. Harnack ; il admet, avec lui, que l'ode est antérieure à 70 et qu'elle est juive, *impensable* dans la bouche d'un chrétien qui aurait connu la prédiction de Jésus sur la destruction du Temple (*Math.*, 24). Mais M. Gunkel n'entend pas de cette oreille : le lieu saint est le Paradis et le sanctuaire est la cité céleste. On hésitera, je crois, à lui donner raison sur ce point.

En somme, là où MM. Harris et Harnack voient du judaïsme, M. Gunkel trouve la mention très nette du triomphe du christianisme sur le judaïsme (p. 296). Bien plus : aux yeux du poète, la mission parmi les païens est déjà un fait du passé. Mais la secte mystérieuse pour laquelle il écrit ne se nourrit pas des Évangiles ; elle n'appartient pas à la grande Église ; elle se complait au syncrétisme, à l'allégorie ; elle prépare les hérésies gnostiques par son *pneumatisme*, nourri des Psaumes davidiens, mais ignorant ou insouciant de la Loi (p. 320). Tout cela est singulier ; qu'on suive M. Harnack ou M. Gunkel, on découvre avec surprise, dans le domaine de l'Église naissante, une province encore tout à fait inexplorée.

Il me reste à parler de la théorie originale qui a été présentée par M. J. H. Bernard[1] et qui se fonde sur les analogies du langage des Odes avec la phraséologie symbolique du baptême chrétien.

« Que ces Odes aient été composées pour être chantées dans le culte public ou qu'elles aient été, d'abord, les méditations d'un isolé sur la vie spirituelle, l'idée qui les domine paraît être la joie et le privilège du nouveau chrétien ; ce sentiment se révèle sous tant de formes que l'on pourrait y voir ni plus ni moins que les *Hymnes des Baptisés*. En tout cas, la pensée du baptême donne la clef de l'interprétation de nombreux passages, dont quelques-uns n'ont encore reçu aucune interprétation » (p. II du tirage à part).

1) Je ne crois pas qu'un seul critique allemand l'ait discutée.

Nous possédons précisément, parmi les œuvres d'Ephraïm Syrien, une collection d'hymnes chantées à la fête de l'Epiphanie, placées dans la bouche de ceux qui viennent d'être admis au baptême et exprimant la joie de l'âme chrétienne à ce moment. M. Bernard a reproduit le n° 13, où il trouve des « ressemblances frappantes » avec les Odes, « tant dans leur exaltation spirituelle que dans leurs allusions mystiques. » Mais on attend des rapprochements plus précis; il y en a.

Ode 36, 3 : « Il (l'Esprit) m'a procréé à la face du Seigneur et bien qu'homme j'ai été appelé le brillant, le fils de Dieu ».

Allusion, dit M. Bernard, à la lumière du baptême, le φωτισμός. Il ne s'agit pas du Christ, mais du chrétien baptisé[1].

Ode 21, 2 et 25, 7 : « J'ai dépouillé les ténèbres et revêtu la lumière... Tu as placé un flambeau à ma droite et à ma gauche pour que rien en moi ne fût sans lumière. »

Allusions, dit M. Bernard, aux robes blanches, dites « robes de lumière » dont on revêtait les catéchumènes et aux torches (λαμπάδες νυμφαγωγίας, dit S. Cyrille) qu'on leur plaçait dans les mains.

Ode 25, 8 : « Je fus recouvert de la couverture de ton esprit et il m'arracha le vêtement de peau ».

C'est encore la robe du baptême, suivant ce que dit S. Jérôme : *tunicas pelliceas deposuerimus, tunc induemur veste linea*.

Ode 15, 8 : « J'ai revêtu l'impérissabilité par son nom et j'ai dépouillé la nature périssable par sa bonté. »

Comparez ce que dit S. Basile du baptême : Κατεπόθη τὸ θνητὸν ἐν τῷ τῆς ἀφθαρσίας ἐνδύματι.

Ode 9, 8 ; 1, 1 : « Une couronne éternelle est la vérité; bénis soient ceux qui la mettent sur leur tête !... Le Seigneur est sur ma tête comme une couronne. »

Allusion aux couronnes des baptisés (*coronati*).

M. Bernard examine ensuite les passages des Odes où il est question de l' « eau vive » et du « sceau ». M. R. Harris avait écrit à ce sujet : « Les seules mentions qu'on pourrait vouloir trouver du baptême sont celles de l'eau vive et du

1) C'est Jésus qui parle (Gunkel, p. 297).

sceau (σφραγίς baptismale). » L'éditeur anglais a écarté ces apparences, auxquelles M. Bernard attache néanmoins de la valeur. Il est vrai qu'il est question de *boire* les eaux vives et qu'il n'est jamais question d'une *immersion*; mais M. Bernard se persuade que la « discipline de l'arcane » interdisait les allusions trop directes et montre fort bien que l'eau baptismale a quelquefois été assimilée à celle qui étanche la soif.

Ode 11, 1 : « Mon cœur fut circoncis et sa fleur apparut (?) et il en sortit de la bonté, et il a porté des fruits au Seigneur, car le Très Haut m'a circoncis par son esprit saint et a dévoilé mes reins et m'a rempli de son amour. »

Ces deux idées de la *circoncision* du cœur et des *fruits* portés par le fidèle baptisé se retrouvent dans les textes chrétiens relatifs au baptême. S. Cyrille parle de ceux qui « sont circoncis par l'esprit saint au moyen du bain » (ἁγίῳ πνεύματι διὰ τοῦ λουτροῦ περιτεμνόμενοι). L'épître de Barnabé écrit : « Nous descendons dans l'eau couverts d'iniquités et de boue, et nous en sortons *portant des fruits* (καρποφοροῦντες) dans le cœur. » Encore un rapprochement très digne d'attention.

Ode 4, 10 : « Distille sur nous tes gouttes et ouvre tes sources abondantes, qui font couler pour nous le lait et le miel. »

S. Basile parle du baptême comme de « la rosée de l'âme » ; le lait et le miel, dont il est question dans d'autres passages des Odes, sont également assimilés aux eaux baptismales. On croit même que la primitive Église (à l'exemple de l'orphisme?) pratiquait un rite consistant à donner du lait et du miel aux nouveaux baptisés, pour symboliser leur entrée dans la Terre Promise, le pays où coulent le miel et le lait. *Inde suscepti*, dit Tertullien (*De Cor.* 3) *lactis et mellis concordiam praegustamus.*

Ode 22, 4 : « C'est lui qui me donna le pouvoir sur les liens, pour que je les dénoue ; c'est lui qui par moi terrassa le dragon à sept têtes ; tu m'as placé au-dessus de ses racines pour que je détruise sa semence. »

S. Cyrille explique aux catéchumènes que le dragon à sept têtes de Job (40, 23) est le diable que Jésus terrassa en recevant le baptême. Pour S. Cyrille également, le baptême est le bain qui délivre les captifs, αἰχμαλώτοις λύτρον. D'autres passages des *Odes* mentionnent la rupture des liens, l'affranchissement du corps ou de l'âme en esclavage.

L'Ode 24 est une des plus obscures; je vais la citer intégralement d'après la traduction d'Ungnad[1] :

« La colombe vola sur l'oint, parce qu'il était sa tête (?) et chanta au dessus de lui, et sa voix fut entendue. Les habitants eurent peur et tremblèrent. L'oiseau laissa tomber ses ailes et tous les vers périrent dans leurs trous, et les abîmes s'ouvrirent et furent couverts; et ils cherchèrent le Seigneur comme des femmes en travail. Et on ne leur donna pas de nourriture, car il n'y en avait pas pour eux. Et les abîmes s'enfoncèrent dans l'engloutissement du Seigneur, et par cette pensée furent anéantis ceux qui existaient depuis longtemps, car ils étaient corrompus dès l'origine et la fin de leur corruption était la vie. Et parmi eux périt tout ce qui était mauvais, parce qu'il n'y avait pas de parole pour les sauver. Et le Seigneur détruisit les âmes (?) de tous ceux chez qui la vérité n'était pas. Car ils manquaient de sagesse, ceux qui s'étaient élevés dans leur cœur, et ils furent rejetés parce que la Vérité n'était pas en eux, car le Seigneur a révélé sa voie et a étendu au loin sa bonté, et ceux qui l'ont reconnu connaissent sa sainteté. Alleluia! »

Harnack, p. 56 :

« Cette ode est inintelligible. Le début en est déjà tout à fait obscur. Y a-t-il là une allusion au baptême de J.-C.? Cela semble; mais non seulement ce qui suit y contredit, mais l'assertion que le Messie est la tête de la colombe est déconcertante... Si la voix de la colombe est celle du Jugement dernier, peut-on même songer au baptême de Jésus? »

M. R. Harris avait déjà admis qu'il s'agissait bien du baptême. M. Bernard observe, en outre, combien était répandue en Orient l'idée que le monde entier a tremblé d'effroi lors du baptême de Jésus. Dans un rite baptismal arménien publié par M. Conybeare, une prière au Christ contient ce passage :

1) Gunkel (p. 314) la résume ainsi : « Le Christ paraît; une colombe l'annonce au monde. Alors l'univers entier frémit d'effroi, hommes et animaux. Les abîmes s'ouvrent et engloutissent le Seigneur (descente aux Enfers); mais ils ne peuvent le dévorer, car il ne leur appartient pas. Ce sont les abîmes qui succombent dans la lutte, qui sont scellés et disparaissent ». Ce résumé est plus clair que le texte. — Il y a peut-être des allusions à la Descente du Christ aux Enfers dans les odes 17 et 22 (Gunkel, p. 305).

« Par ton ordre redoutable tu as clos les abîmes... ; tu as blessé la tête du dragon sur les eaux. » A rapprocher encore de ce passage de l'Ode 31, 1 : « Les abîmes se fondirent (?) devant le Seigneur et les ténèbres furent anéanties à son aspect ». M. Bernard conclut encore que dans l'ode citée la mention des abîmes couverts ou scellés est une allusion au *sceau* baptismal. Il reste pourtant bien des obscurités impénétrables dans le contexte.

Dans l'Ode 23, également très obscure, il est question d'une lettre scellée qui tombe du ciel. C'est là, suivant M. Bernard, une allusion à la *discipline de l'arcane*; elle serait mentionnée expressément dans l'Ode 8 (11) : « Gardez mon secret, vous qui êtes gardés par lui ! » M. R. Harris a cité, à ce propos, le passage de Lactance : « *Abscondi enim tegique mysterium quam fidelissime oportet, maxime a nobis, qui nomen fidei gerimus.* » Nous avons déjà vu que Lactance connaissait les Odes, du moins par quelque pieuse anthologie.

Là où l'on est tout disposé à voir des allusions à la crucifixion, M. Bernard reconnaît des allusions au baptême :

Odes 21, 1 ; 42, 1 ; 35, 8 : « J'ai élevé mes bras en l'air, vers la grâce du Seigneur, parce qu'il m'a délivré de mes liens... J'ai écarté mes mains et me suis approché de mon Seigneur, parce que l'extension de mes mains est son signe ; mon extension est le bois étendu, qui fut suspendu (?) sur le chemin du juste (?)... et j'ai étendu mes mains pendant l'ascension de mon âme...[1] »

Or, nous savons qu'après la renonciation à Satan, les catéchumènes, étendant et levant leurs mains, se tournaient vers l'Orient et faisaient profession de leur alliance avec Jésus.

Pourquoi ces compositions ont-elles été qualifiées d'*Odes de Salomon* ? M. Bernard a émis à ce sujet une hypothèse :

« Le livre des Rois (I, 4, 32) dit que Salomon composa

1) Traduction de la traduction adoptée par M. Bernard ; les autres diffèrent considérablement (voir plus haut).

1,005 odes. On conçoit assez que les odes des Baptisés nouvellement admis dans l'Église, que Salomon passait pour avoir célébrée en phrases mystiques dans le Cantique des Cantiques (ᾆσμα ᾀσμάτων), aient été mises sous le nom de ce roi des Juifs. Les Juifs, d'autre part, lui attribuaient un grand pouvoir sur les démons et cette croyance subsista longtemps parmi les chrétiens. Il est même possible que la vertu du *sceau de Salomon* ait été associée par des chrétiens naïfs avec la vertu du *sceau baptismal.* » M. Bernard a beaucoup d'esprit.

Parmi les analogies signalées par lui, il en est dont il sera désormais impossible de faire abstraction. Pourtant, dans l'hypothèse où les Odes de Salomon auraient été adoptées par l'Église chrétienne, ou par telle partie judaïsante de cette Église, on comprendrait que cette littérature, dont le mérite n'est pas médiocre, eût exercé de l'influence sur le langage métaphorique usité pour le sacrement du baptême. M. Bernard, qui attribue les Odes au milieu du IIe siècle et explique par la *discipline de l'arcane* ce qu'elles taisent, par les rites baptismaux ce qu'elles disent, y trouve comme l'écho d'une poésie baptismale plus ancienne. Serait-il permis, tout en acceptant les ressemblances si ingénieusement signalées, de renverser ce rapport ?

M. Harnack a déclaré que la découverte des *Odes de Salomon* constituait la plus grande révélation dans cet ordre d'études depuis la publication de la *Didaché*. Il a beaucoup insisté — et je dois renoncer à le faire après lui — sur le caractère pré-johannique de cette poésie[1] ; d'autres ont dit ou diront encore qu'elle s'inspire, au contraire, du quatrième Évangile et tâcheront d'expliquer pourquoi elle ignore si complètement les trois autres. Il y aurait, de ma part, une singulière présomption à vouloir trancher un débat si grave, alors surtout que je dépends entièrement des traducteurs

1) « Nous avons ici devant nous la carrière dans laquelle les blocs johanniques ont été taillés » (Harnack, p. 111).

pour l'intelligence du texte et que ces traducteurs s'entendent aussi mal que des théologiens dans un *colloque*. Il me suffit d'avoir exposé de mon mieux les éléments du problème; quand il aura fait un pas de plus, j'y reviendrai.

SALOMON REINACH.

JUIFS ET ROMAINS

DANS L'HISTOIRE DE LA PASSION

(*Suite.*)

Le livre des Actes.

Il n'y a dans le livre des Actes que des allusions aux conditions dans lesquelles Jésus est mort. L'auteur écrivait pour un public qui connaissait l'histoire de la Passion ; les discours qu'il rapporte s'adressent à des gens qui viennent d'être témoins du procès et de la crucifixion de Jésus. Il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'ils ne contiennent pas un récit complet de l'histoire de la Passion. Nous en sommes réduits, comme pour les épîtres pauliniennes, à examiner attentivement les allusions au procès et à la mort de Jésus pour déterminer dans la mesure du possible la nature de la tradition qu'elles semblent supposer.

Au point de vue qui nous intéresse, la question de la valeur historique du livre des Actes n'a qu'une importance secondaire. Si même on admettait que le rédacteur du livre a introduit dans la première partie de son ouvrage des discours réellement prononcés à Jérusalem dans les premières années de l'existence de l'Église, il n'en resterait pas moins qu'il a certainement rédigé lui-même ces discours qui ne peuvent avoir été prononcés en grec. Dans le travail de rédaction il n'a certainement pas, en général, laissé subsister des allusions qui supposaient un autre récit de la Passion que celui qu'il tenait pour historique. C'est donc avant tout un témoignage sur les idées de l'auteur du livre des Actes que nous trouvons dans son livre. Ce ne sera que lorsque nous constaterons la présence d'une idée en contradiction avec celles qui sont généralement exprimées que nous pourrons affirmer avec quelque certi-

tude avoir affaire à une tradition antérieure recueillie d'une manière quelque peu mécanique par le rédacteur[1].

Il nous faut examiner l'une après l'autre les différentes allusions à la Passion qu'on rencontre dans le livre des Actes.

La première se trouve dans le discours prononcé par Pierre le jour de la Pentecôte. On y lit ceci (2, 23) : τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε.

La première interprétation qui vient à l'esprit consiste à penser que l'auteur des Actes fait ici allusion au récit de la Passion tel qu'il est donné dans l'évangile de Luc où (23, 25) Jésus est abandonné ou livré par Pilate à la volonté des Juifs. Διὰ χειρὸς ἀνόμων se rattacherait dans cette hypothèse à ἔκδοτον et le sens du passage serait le suivant : « Ce Jésus, suivant le dessein arrêté par Dieu dans sa prescience, vous a été livré par la main des païens[2] (Hérode et Pilate) et vous l'avez fait mourir en le mettant en croix[3] ». Mais Wendt fait observer que si tel était le sens de la phrase il ne faudrait pas διὰ mais παρά[4]. En outre le texte supposerait que Jésus a été exécuté par les Juifs, ce qui ne peut avoir été la pensée de l'auteur. Il est impossible d'admettre, comme le voudrait Holtzmann[5], que la

1) Nous ne voulons pas dire par là qu'un passage qui exprime les idées personnelles du rédacteur ne peut pas reproduire une tradition ancienne, nous voulons seulement dire qu'il est impossible de se prononcer avec quelque certitude sur ce point.

2) On peut entendre par ἄνομοι deux choses, suivant que par νόμος on entend la loi morale en général ou seulement la législation mosaïque. Dans le premier cas les ἄνομοι sont des méchants, dans le second ce sont des non-Juifs, c'est-à-dire des Romains. Malheureusement il est impossible pour déterminer lequel des deux sens doit être adopté, d'avoir recours à une considération tirée de l'emploi général du mot chez l'auteur des Actes. En effet ἄνομοι ne se trouve pas ailleurs dans les Actes et n'est employé dans l'évangile de Luc (22, 37) que dans un passage qui est une citation d'Ésaïe (53, 12). Rien ne s'oppose donc à ce que le deuxième sens soit préféré.

3) A. Seeberg, *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung*, Leipzig, 1895, p. 122 s.

4) H.-H. Wendt, *Die Apostelgeschichte* (Commentaire de Meyer, III[e]), Göttingen, 1899, p. 93.

5) H.-J. Holtzmann, *Hand-Commentar*, I, 2[e], Tübingen et Leipzig, 1019, p. 35.

phrase fait allusion à la trahison de Judas, car il faudrait ἀνόμου et non ἀνόμων. Le sens du passage est donc extrêmement obscur ; tout ce qu'on peut affirmer c'est qu'il y a à la fois intervention de Juifs, auxquels Pierre s'adresse et de païens dont le rôle ne peut être exactement déterminé. Peut-être y a-t-il lieu d'admettre avec Blass[1] que le texte est ici corrompu ; la Peschitto lit en effet : *Tradidistis in manus improborum et crucifixistis*, ce qui n'est pas l'équivalent du texte grec. La corruption du texte et son obscurité pourraient être expliquées par le fait que le rédacteur n'avait pas la même conception des événements que l'auteur de la source utilisée par lui.

Dans Actes 3, 13-15 on trouve dans le discours prononcé par Pierre après la guérison d'un impotent la phrase suivante : « Dieu a glorifié ce Jésus que vous avez livré et que vous avez renié devant Pilate qui jugeait devoir l'acquitter. Vous, vous avez renié le saint et le juste et vous avez demandé la grâce d'un meurtrier. Quant au Prince de la Vie vous l'avez tué (ἀπεκτείνατε) ». Il est hors de doute que ce passage est une allusion très directe au récit du troisième évangile. Il suppose donc la tradition que suit son rédacteur. On peut faire à ce propos une remarque intéressante. En disant : « Vous avez tué », l'auteur ne veut certainement pas dire que les Juifs ont tué Jésus de leurs propres mains, car alors il se mettrait en contradiction avec le récit qu'il suit. Il veut seulement dire qu'il ont la responsabilité morale de sa mort, puisque c'est à cause de leur intervention que Pilate ne l'a pas mis en liberté. Cette observation a son importance; ce qui est vrai ici peut l'être dans d'autre passages encore, dans 2, 23 par exemple, et de ce que l'auteur dit : « Vous avez tué, vous avez fait périr », on n'est pas en droit de conclure *ipso facto* qu'il attribue aux Juifs l'initiative directe de la mort de Jésus. Cela peut vouloir dire seulement qu'il les en rend responsables.

1) F. Blass, *Acta Apostolorum, editio philologica*, Göttingen, 1895, p. 56.

Cette observation doit être appliquée au passage 4, 10-11 qui contient un fragment de discours prononcé par Pierre devant le sanhédrin : «... Au nom de Jésus-Christ le Nazaréen que vous avez crucifié et que Dieu a ressuscité des morts... il est la pierre rejetée par vous qui bâtissez et qui est devenue la principale pierre de l'angle. » Ce qui est mis surtout en avant ici c'est le rejet ; il se peut que la crucifixion n'en soit, pour l'auteur des Actes, que la conséquence et que les mots : « vous avez crucifié » signifient seulement : « par votre incrédulité vous avez été les causes de la crucifixion ».

Dans 4, 27-28 on lit dans une prière des apôtres : « En cette ville se sont réunis contre ton saint fils Jésus que tu avais oint, Hérode et Ponce-Pilate avec les Païens et le peuple d'Israël pour lui faire subir ce que ta décision avait arrêté à l'avance ». Il y a là une allusion au récit de Luc qui seul fait intervenir Hérode. On voit en outre que l'auteur est préoccupé d'assembler contre Jésus toutes les puissances du monde, juives et païennes. Il va de soi que ce qui l'intéresse avant tout c'est la responsabilité qui incombe à chacun, ce n'est pas, du moins pas avant tout, le rôle précis joué par chaque conjuré.

Dans 5, 28 Pierre comparaissant avec les autres apôtres devant le sanhédrin, le grand prêtre leur dit : βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου. « Vous voulez faire venir sur nous le sang de cet homme ». Le sens de cette parole paraît être : « Vous voulez faire en sorte d'amener sur nous la vengeance réclamée par la mort de cet homme, sans doute, en excitant contre nous le peuple par les récits que vous faites de sa mort, récits dans lesquels vous nous faites jouer un rôle prépondérant ».

Avec cette interprétation deux explications sont possibles : ou bien le grand-prêtre reproche aux apôtres d'attribuer aux autorités juives une responsabilité qu'elles n'ont pas eue en réalité, ou bien il leur reproche seulement de vouloir se venger d'un acte qu'elles ont réellement accompli[1].

1) On pourrait être tenté de penser à une autre interprétation. Le grand-

L'explication la plus naturelle consiste à admettre que les Juifs craignent la vengeance du peuple parce qu'ils ont peur que l'enthousiasme populaire pour Jésus, un moment dissipé, ne renaisse par l'effet de la prédication apostolique de manière à attirer sur eux l'inimitié du peuple. L'histoire de la Passion que suppose ce passage est donc exactement celle que raconte Luc.

Dans Actes 5,30, Pierre dit au sanhédrin : « Le Dieu de nos pères a ressuscité ce Jésus que vous, vous avez fait mourir en le pendant à une croix ».

Il serait illégitime de presser le sens de ces mots de manière à reconstituer une tradition d'après laquelle les Juifs auraient fait périr Jésus de leurs propres mains. L'auteur pense seulement à leur responsabilité morale.

Dans le même développement on trouve un discours de Gamaliel au sanhédrin (5, 35 s.) à propos duquel une remarque importante s'impose : ce que Gamaliel demande au sanhédrin c'est de ne pas intervenir et de laisser à Dieu le soin de montrer par le succès ou l'échec de l'entreprise si les apôtres sont approuvés par lui. Or ceci suppose qu'aucune décision n'a encore été prise, que, jusqu'à ce moment-là, le sanhédrin est resté neutre. Cela ne peut s'accorder avec la tradition d'après laquelle le sanhédrin aurait porté une condamnation contre Jésus. Nous sommes donc en droit de supposer que le rédacteur du discours de Gamaliel au sanhédrin connaissait une tradition d'après laquelle le tribunal juif n'intervenait pas dans l'histoire de la Passion.

A la fin du discours d'Etienne dans un passage qu'il y a de bonnes raisons de considérer comme remanié[1], on trouve l'affirmation suivante : « ... Jésus que vous avez livré... et dont vous êtes devenus les meurtriers..» (7, 52). A examiner de près les choses il y a dans cette phrase une contradiction si on la prend au pied de la lettre. Si les Juifs ont livré Jésus aux mains

prêtre peut craindre que les fréquentes accusations des Juifs n'amènent Jésus à exercer sur lui et sur les autres autorités juives une vengeance posthume.

1) Maurice Goguel, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, p. 35.

de Pilate, c'est donc qu'ils ne l'ont pas fait périr eux-mêmes. En fait la contradiction n'existe pas pour l'auteur parce que ce qui importe pour lui c'est la responsabilité des Juifs et que celle-ci est aussi bien engagée par le fait d'avoir livré Jésus à Pilate qu'elle le serait par celui de l'avoir mis à mort. Tout ce qu'il est possible de tirer de notre passage, c'est que ce qui intéresse avant tout l'auteur c'est la responsabilité morale de la mort de Jésus qui pèse sur les Juifs.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps au passage 10, 39: « Les Juifs l'ont fait périr en le pendant au bois. » Le passage fait partie du discours prononcé par Pierre à propos de la conversion de Corneille. Cet épisode est certainement un des moins historiques parmi tous ceux que raconte le livre des Actes. Il est l'œuvre du rédacteur; c'est donc son opinion que nous trouvons dans les idées exposées par Pierre et cette opinion est que ce sont les Juifs qui sont responsables de la mort de Jésus.

Dans un discours prononcé par Paul à Antioche de Pisidie, on trouve ceci : « Car les habitants de Jérusalem et leurs magistrats, ayant méconnu ce Jésus, ont accompli par là même en le jugeant les paroles des prophètes lues chaque sabbat; ils ne trouvaient aucun motif de le faire mourir et ils ont demandé à Pilate de le mettre à mort. Quand ils eurent accompli tout ce qui avait été écrit sur lui, ils le descendirent de la croix et le mirent dans un tombeau » 13, 27 s.).

La tradition sur la Passion ici rapportée suppose que les Juifs font le procès, condamnent Jésus et font ensuite exécuter leur sentence par Pilate. La phrase μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὑρόντες doit être rapprochée de Luc 23, 4 : οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ, de Luc 23, 14 : οὐθὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ, de Luc 23, 15 : οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ, et de Luc 23, 22 : οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ. D'autre part la phrase : ᾐτήσαντο Πειλᾶτον ἀναιρεθῆναι αὐτόν doit être rapprochée de Luc 23, 18, αἶρε τοῦτον : et de Luc 23, 23 : αἰτούμενοι αὐτὸν σταυρωθῆναι. Ces rapproche-

ments nous semblent établir que le rédacteur de notre fragment connait soit le récit de Luc soit un récit tout proche apparenté à celui-ci. Il y aurait donc eu transposition et attribution aux Juifs de la reconnaissance de l'innocence de Jésus qui est mise par Luc dans la bouche de Pilate. Cette proclamation y est en effet à sa place, elle ne convient pas dans celle des Juifs qui, s'ils déclarent ne rien avoir trouvé de coupable en Jésus, ne peuvent demander à Pilate de le faire exécuter.

Nous avons donc ici une transposition du récit de Luc. Elle est combinée avec un fragment d'une tradition sur la sépulture qui pourrait bien être fort ancienne. Si on la rapproche des indications fournies par le quatrième évangile[1] et par l'évangile de Pierre, on peut conjecturer que, d'après cette tradition, les Juifs auraient enseveli Jésus pour éviter l'impureté résultant de la présence d'un cadavre sur la croix un jour de sabbat. Il y a là un trait qui a des chances d'être primitif.

Ce que nous venons de voir nous montre qu'il serait téméraire de prétendre reconstituer d'après les allusions que contient le livre des Actes une tradition relative aux auteurs responsables de la Passion différente de celle que contient l'évangile de Luc. Il faut observer que ce qui intéresse exclusivement l'auteur c'est de montrer la part de responsabilité morale qui incombe aux Juifs dans cette affaire; l'exactitude du détail historique ne présente à ses yeux aucune importance.

Le quatrième évangile[2].

Si l'on prend le récit johannique de la Passion dans son en-

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, p. 101 s.

2) Nous nous bornerons à indiquer nos conclusions sur le récit johannique, renvoyant pour le détail de la démonstration à notre étude : *Les sources du récit johannique de la Passion.*

semble, le tableau qu'il trace des poursuites contre Jésus et de sa condamnation est, dans les grandes lignes, le même que celui qu'on trouve dans les récits synoptiques. Jésus arrêté et jugé par les autorités juives est remis par elles entre les mains du procurateur qui ratifie la condamnation prononcée et la fait exécuter. La seule différence qu'il faille noter est que le récit johannique est développé de manière à atténuer la responsabilité des Romains, autant que cela est possible en maintenant le schéma du récit emprunté aux synoptiques. L'intention de l'auteur est de montrer que la condamnation de Jésus est arrachée par les Juifs à Pilate contre son sentiment personnel et contre sa volonté. Pilate est ainsi fait un héraut de la sainteté et de la messianité de Jésus[1]. Mais si l'on examine de près le récit, on s'aperçoit que le rédacteur a utilisé pour le composer des traditions diverses dont quelques-unes se représentent la marche des événements tout autrement que lui.

Déjà dans le récit de l'arrestation de Jésus (18, 3-11) la mention d'une cohorte et d'un centenier prouve que, dans le récit primitif, Jésus était arrêté non par des Juifs, mais par des Romains[2].

Un second détail qui paraît incompatible avec l'hypothèse d'un procès juif est donné par le verset 12 où la cohorte et le centenier conduisent Jésus non pas, comme ce serait naturel, devant le tribunal romain, mais devant le tribunal juif.

Les passages qui racontent le procès juif ne soulèvent pas moins de difficultés. Nous les avons signalées ailleurs, il est inutile d'y revenir.

On peut dire en résumé que l'auteur du récit johannique de la Passion a utilisé deux traditions. L'une, celle à laquelle il a fait les plus larges emprunts, qui a donné à son récit son

1) Sur ce caractère du récit johannique voir notre étude *Les Chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau-Testament*, Paris, 1908, p. 24 s.

2) Maurice Goguel, *Les sources...*, p. 74 s.

caractère dominant, est la tradition synoptique. L'auteur l'a encore développée et en a accentué le caractère. La seconde tradition a fourni quelques éléments seulement. Il serait imprudent d'en tenter, même par conjecture, une reconstruction complète. Les indices signalés sont cependant assez nets pour qu'on puisse affirmer que l'auteur du récit johannique a connu une tradition dans laquelle c'étaient les Romains qui prenaient l'initiative de poursuites contre Jésus et qui procédaient à son arrestation.

Les autres livres du Nouveau-Testament.

Les allusions à l'histoire de la Passion que l'on trouve dans les livres du Nouveau-Testament en dehors des évangiles, des Actes et des épîtres pauliniennes sont très peu nombreuses et très peu précises. L'Apocalypse parle à plusieurs reprises de « l'Agneau qui a été immolé », mais sans rien dire des circonstances et des conditions de cette immolation.

Un seul passage du livre contient peut-être une allusion à la crucifixion, c'est le passage 1,7 : « Tout œil le verra, même ceux qui l'ont percé et toutes les tribus de la terre se heurteront contre lui ». Bousset pense que nous avons ici ce que Mathieu (24,30) appelle « le signe du Fils de l'Homme » c'est-à-dire l'idée de l'apparition du Christ sur sa croix à la fin des temps[1]. S'il y a dans notre texte, comme cela paraît vraisemblable, une relation entre ceux qui verront le Christ et ceux qui se heurteront contre lui, il en résulte que, pour l'écrivain, les auteurs responsables de la mort du Christ sont toutes les tribus de la terre, toutefois il faut noter qu'il y a là non pas une tradition historique mais l'expression d'une idée dogmatique.

L'épître aux Hébreux (13, 12) dit seulement que Jésus « a souffert hors de la porte », et enfin la seconde épître à Timothée parle de la confession faite par Jésus devant Ponce-

1) Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (commentaire de Meyer, XVI[6]), Göttingen, 1896, p. 221.

Pilate. Tout cela ne fournit aucune indication sur les auteurs responsables de la Passion.

L'Évangile de Pierre.

On peut hésiter sur la question de savoir si l'évangile de Pierre doit être mis au rang des documents qui fournissent un témoignage direct sur l'histoire de la Passion ou s'il n'est pas un de ces romans comme les *Acta Pilati* où l'imagination de pieux narrateurs s'est donné libre cours sans être dirigée par aucune préoccupation d'histoire et sans utiliser d'autres documents que la tradition devenue canonique. Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude détaillée de l'évangile de Pierre. Cette étude montrerait, croyons-nous, que, sur la plupart des points le récit de cet apocryphe dépend du récit canonique. Sur un point cependant il semble utiliser une tradition indépendante[1] et ce seul fait nous oblige à examiner ce qu'il nous apprend touchant les personnages qui ont jugé et condamné Jésus.

Le fragment commence au moment où la condamnation de Jésus va être prononcée. Pilate vient de se laver les mains. Les Juifs et Hérode, ne font pas de même οὐδὲ τὶς τῶν κριτῶν αὐτοῦ. Ces mots ne peuvent viser des magistrats romains auxiliaires, mais doivent se rapporter aux membres du sanhédrin dont la présence est supposée. Il est intéressant de constater que les sanhédristes apparaissent, en présence de Pilate, non comme des accusateurs mais comme des juges[2].

1) Il s'agit du détail donné par le verset 5 où Hérode affirme que, si personne n'avait réclamé le corps de Jésus, les Juifs l'auraient enseveli. Cette tradition doit être rapprochée de celle qu'on trouve dans Actes, 13, 39 et comme elle contredit le récit que donnent les évangiles, elle doit être attribuée à quelque source indépendante.

2) La fin du verset présente une difficulté d'interprétation. Le manuscrit donne κ..... βουληθέντων νίψασθαι ἀνέστη Πειλᾶτος. Murray, Bruston, Harnack, von Soden, Gebhardt, Nestle conjecturent κ[αὶ μὴ]. Zahn suppose [τινῶν] βουληθέντων, Lods κ[αίπερ] βουληθέντων.

Avec la première conjecture il faut traduire : « et les Juifs ne voulant pas se

Pilate se lève et, sans doute, s'en va. Hérode prononce alors la condamnation (*verset* 2). La suite raconte comment Joseph, ami de Pilate et de Jésus, demande au gouverneur le corps du Seigneur pour l'ensevelir. Pilate transmet la demande à Hérode qui y répond favorablement (3 à 5). Ce détail est intéressant ; la demande du corps est adressée non pas à Hérode qui a prononcé la condamnation et l'a fait exécuter, mais à Pilate. Il y a certainement ici une transformation de la tradition synoptique d'après laquelle c'était Pilate qui prononçait et exécutait la sentence. Dans le récit de l'exécution, un détail doit encore être noté. Deux brigands sont crucifiés avec Jésus (*verset* 10), ce qui suppose une exécution faite par le pouvoir romain.

On voit donc que le récit de l'évangile de Pierre, qui suppose une intervention des Juifs beaucoup plus active et beaucoup plus décisive que celle qui est racontée par les canoniques, ne doit pas être considéré comme une source indépendante de l'histoire de la Passion ; il n'est qu'une transformation tendancieuse des récits évangéliques.

Sources non chrétiennes.

La littérature non chrétienne est très sobre de renseignements pour tout ce qui touche à l'histoire du Christ. Il faut pourtant citer un passage extrêmement important de Tacite dans les *Annales* (XV, 44). L'authenticité en est reconnue par Salomon Reinach[1]. Ce que ce texte nous apporte est

laver les mains, Pilate se leva ». La deuxième et la troisième supposent : que certains Juifs ou que les Juifs veulent imiter Pilate, mais qu'ils en sont empêchés par la rapidité avec laquelle le procurateur lève la séance.

Dans la première hypothèse les Juifs, en refusant de se laver les mains, acceptent la déclaration d'irresponsabilité que fait Pilate et prennent sur eux la responsabilité de la condamnation qui va être prononcée. Dans la seconde hypothèse les Juifs voudraient, eux aussi, décliner toute responsabilité. Ils ne le peuvent pas. Entre les deux interprétations on peut hésiter. En tous cas l'intention de l'auteur est certainement de dégager la responsabilité de Pilate en rendant les Juifs seuls responsables de ce qui va arriver.

1) Reinach, *Orpheus*[4], Paris, 1909, p. 335.

malheureusement peu de chose : à propos de l'incendie de Rome dont Néron rend les Chrétiens responsables, Tacite écrit : *Christianos... auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*. Ainsi le nom de Chrétien vient d'un certain Christus condamné à mort par Ponce-Pilate sous le règne de Tibère. Étant donnée la date à laquelle fut écrit ce texte (115 à 117), on ne peut affirmer avec certitude qu'il nous apporte une tradition tout à fait indépendante de celle que contiennent les évangiles. Tacite peut fort bien relater ce que disaient les Chrétiens eux-mêmes s'il n'avait aucune raison de contester l'exactitude de leurs récits [1].

Mais, même s'il était établi que le renseignement fourni par Tacite est indépendant de la tradition chrétienne, il n'apporterait qu'une indication très générale sur l'histoire de la Passion. Les mots de Tacite « *supplicio adfectus* » signifient seulement que Pilate a envoyé Jésus au supplice, ils n'excluent pas plus qu'ils n'impliquent la possibilité d'un procès juif que Pilate n'aurait fait que ratifier.

Le Talmud ne fournit pas sur le procès de Jésus de renseignements dignes de foi [2]. Un passage du traité *Sanhédrin* raconte que Jésus fut exécuté la veille de la Pâque et que, pendant quarante jours auparavant, on avait publié la sentence en invitant tous ceux qui auraient quelque chose à dire à la décharge du condamné à le faire connaître. Il y a certainement dans ce récit une préoccupation de répondre à l'accusation d'illégalité qu'on pouvait porter contre le procès de Jésus en s'appuyant sur les données du Talmud lui-même, mais cette légende n'a certainement pas de fondement historique [3].

1) Reinach, *Orpheus*, p. 335.

2) *Talm. Babyl. Sanhédrin 43a* (Strack, *Jesus die Häretiker und die Christen nach den aeltesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910, p. 18).

3) Il n'y a pas lieu de tenir compte du texte slave de Josèphe, publié par Berendts (*Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen De bello judaico des Josephus*, T. U. N. F. XIV, 4, 1906). L'inauthenticité de ce fragment a été démontrée par Schürer, *Th. Ltzg.*, 1906, col. 262 ss.

Conclusions de l'analyse littéraire.

L'examen que nous venons de faire des documents nous a montré qu'on peut, à l'origine de la littérature chrétienne, distinguer deux traditions sur l'histoire de la Passion : l'une, que, pour simplifier, nous appellerons la tradition juive, attribue aux Juifs l'initiative des poursuites contre Jésus et fait reposer sur eux toute la responsabilité de sa condamnation. L'autre, que nous appellerons la tradition romaine, suppose que ce sont les Romains qui, d'eux-mêmes, ont arrêté, jugé et condamné Jésus. Laquelle de ces deux traditions répond le mieux à la réalité de l'histoire? Nous ne pouvons dès à présent résoudre complètement cette question. Il est cependant possible de faire quelques observations.

Nous avons essayé de montrer que, si l'on classe les récits évangéliques de la Passion dans leur ordre chronologique, et si, sans analyser les traditions qu'ils supposent et en se bornant à examiner les idées des rédacteurs, on les compare au point de vue particulier de la responsabilité des Romains dans la mort du Christ, on ne peut manquer d'être frappé de ce fait qu'à mesure qu'on avance le rôle des Romains est atténué, excusé et presque annulé.

Il était nécessaire en effet que, dans la manière même dont la Passion était racontée, on prévînt l'objection qui devait s'offrir à l'esprit de tout Romain auquel l'évangile était annoncé : Ce Jésus qu'on nous prêche a été régulièrement condamné par un procurateur romain et est mort d'une manière infamante.

Mathieu, dans l'épisode relatif à Barabbas, développe et précise l'intervention de Pilate. Dans son récit Pilate sait que les Juifs n'ont livré Jésus que par envie (27, 18). Mathieu introduit des épisodes comme le songe de la femme de Pilate (27, 19), comme le lavement des mains (27, 24-26), épisode au cours duquel les Juifs prennent solennellement sur eux la responsabilité de la mort du Christ en s'écriant : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ».

Dans le récit de Luc, Hérode, c'est-à-dire un roi juif, intervient comme juge de Jésus (23, 7 et suiv.). Ce sont ses soldats qui font subir à Jésus les mauvais traitements que dans le récit de Marc lui infligeaient les soldats romains. Pilate proclame expressément l'innocence de Jésus (23, 4). Il essaye de le remettre en liberté et, quand il se décide à céder, il n'est pas dit qu'il le condamne, mais qu'il l'abandonne à la volonté des Juifs (23, 25).

Cette attitude de Pilate est encore accentuée dans le récit du quatrième évangile. Pilate déclare expressément que l'affaire de Jésus n'intéresse que les Juifs (18, 35) ; à trois reprises il proclame l'innocence de l'accusé (18, 38 ; 19, 4 ; 19, 6). Il présente Jésus comme l'Homme (19, 5) ; à la fin, Pilate ne condamne pas lui-même, mais livre Jésus aux Juifs pour être crucifié (19, 16).

L'ensemble de ces faits nous paraît fournir une indication importante pour classer chronologiquement les traditions que nous avons reconnues. Puisque le but apologétique des récits de l'évangile tendait à faire toujours plus nettement des Juifs les auteurs de la mort de Jésus, nous sommes en droit de considérer la tradition juive comme postérieure à la tradition romaine. On comprend, en effet, très bien qu'à un moment où le christianisme avait complètement rompu avec le judaïsme et où, au contraire, il espérait conquérir le monde latin, soit apparue une tradition qui transformait la responsabilité morale des Juifs en une responsabilité directe et qui par là même dégageait celle des Romains et répondait, en expliquant comment Pilate avait eu la main forcée, à l'objection que l'on pouvait tirer contre la religion nouvelle de la condamnation légale de Jésus par un tribunal romain.

On ne comprendrait pas, au contraire, comment, à ce moment-là, aurait pu apparaître, pour gêner sans aucune utilité la propagande chrétienne, une tradition d'après laquelle un tribunal de l'Empire se serait prononcé contre Jésus.

LES CONDITIONS JURIDIQUES DU PROCÈS DE JÉSUS.

Si la procédure en usage en Palestine au temps de Jésus était parfaitement connue, elle nous fournirait un élément important d'appréciation en nous permettant de vérifier si les récits qui nous ont été transmis sont d'accord avec les règles usuelles du droit ; malheureusement, la procédure criminelle de cette époque ne nous est pas exactement connue. Le Talmud décrit avec une extrême minutie la marche suivie en matière criminelle par le sanhédrin, mais il n'est pas certain que cette procédure ait été encore en usage au temps de Jésus. Le Talmud lui-même établit que sur un point important elle avait dû être modifiée, quarante ans avant la destruction du temple le pouvoir de mettre à mort ayant été retiré aux Israëlites[1]. Nous ne savons pas si la procédure, telle qu'elle existait auparavant, s'était maintenue ou de quelle manière elle avait pu s'adapter à la situation nouvelle. Il est inutile d'analyser en détail les indications que donne le Talmud[2]. Il suffit de les résumer. Le droit criminel juif était pénétré d'un esprit nettement bienveillant à l'accusé ; il fallait, par exemple, au cas où une condamnation capitale était prononcée, que la sentence fût portée à nouveau un autre jour. Les juges qui s'étaient prononcés pour l'accusé ne pouvaient pas modifier leur jugement, ceux qui avaient voté pour la condamnation avaient seuls le droit de changer d'avis. Mommsen[3] a soutenu que cette procédure était encore en usage au temps de Jésus, mais que la condamnation ne pouvait être exécutée qu'après avoir été approuvée

1) *Talmud Jérus. Sanhédrin*, I, 1 fol. 18a et VII 2, fol. 24b, trad. Schwab, X, p. 228, XI, p. 3.

2) Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[3], Leipzig, 1898, I, 466 s., 480-482 ; II, 208-210.

3) Mommsen, *Le droit pénal romain*, trad. J. Duquesne (*Manuel des antiquités romaines* de Mommsen, Marquardt et Krüger, t. XVII), t. I, p. 279 ss. et *Histoire romaine*, trad. Cagnat et Toutain, Paris, 1889, t. XI, p. 96. Schürer, *Gesch.*, I, p. 480 à 482.

par le procurateur romain. La formule du Talmud devrait donc être prise au pied de la lettre. Ce serait le droit de mettre à mort, non celui de porter des condamnations capitales, qui aurait été enlevé à Israël.

Dans un ouvrage récent, Henri Regnault[1] a soutenu une théorie différente. Il objecte au système de Mommsen les difficultés qu'aurait soulevées la ratification romaine dans les cas où la loi juive ne portait pas les mêmes condamnations que la loi romaine. Il considère qu'un conflit insoluble se serait produit si l'accusé après avoir été jugé d'après le droit juif avait dû l'être une seconde fois d'après un droit différent, et il conclut que la seule solution logique qui ait pu prévaloir devait être la suppression du sanhédrin en tant qu'autorité judiciaire en matière criminelle. L'objection ne nous paraît pas décisive. Elle suppose, en effet, que le contrôle romain n'a pu s'exercer qu'en superposant un procès romain régulier au procès juif. Or ce système n'est ni le seul ni le plus simple qu'on puisse concevoir. Le procurateur pourrait avoir simplement examiné dans chaque cas particulier si les juges n'avaient pas été dirigés par d'autres préoccupations que des préoccupations juridiques. Là où il reconnaissait que le sanhédrin avait obéi à un parti pris politique ou religieux il refusait l'autorisation d'exécuter la sentence. En cas contraire, il ratifiait la condamnation et la rendait exécutoire.

Regnault invoque un second argument qui paraît avoir plus de poids. Il s'appuie sur un passage de Josèphe (*Ant.* 20, 9, 1) qui dit qu'avant l'arrivée du procurateur Albinus, c'est-à-dire avant 62, le grand-prêtre Hannan réunit le sanhédrin et lui déféra Jacques, frère de Jésus, et un certain nombre d'autres personnes qui furent condamnées et lapidées. Quelques Juifs venus au devant d'Albinus lui firent remarquer que le grand-prêtre avait commis une illégalité

1) Henri Regnault, *Une province procuratorienne au début de l'empire romain, le procès de Jésus-Christ*, Paris, 1909, p. 72 s.

en convoquant le sanhédrin sans l'autorisation du gouverneur. Regnault[1] pense que ce texte constitue une objection décisive contre le système de Mommsen. C'est, en effet, la convocation même de l'assemblée et non seulement l'exécution immédiate des sentences portées par elle qui est présentée comme illégale, tandis que, d'après le système de Mommsen, le grand-prêtre aurait eu le droit de convoquer le sanhédrin et de faire juger des accusés ; il n'aurait outrepassé ses droits qu'en faisant exécuter la sentence sans attendre la ratification du gouverneur.

Le raisonnement de Regnault ne nous paraît pas absolument décisif. En effet, comment expliquer, si le sanhédrin, en temps que tribunal criminel n'existait plus, que le texte de Josèphe paraisse supposer une juridiction légitime du sanhédrin en matière criminelle en n'y mettant comme condition que la convocation faite avec l'approbation du gouverneur? Une objection plus grave doit encore être tirée de ce fait que le sanhédrin est resté jusqu'à la ruine de Jérusalem la seule juridiction criminelle compétente dans les affaires de peu d'importance. Comment décider à l'avance si un procès était ou non de la compétence du sanhédrin? La décision ne pouvait être prise qu'après coup ; les condamnations graves étaient soumises au gouverneur, les autres étaient immédiatement exécutoires.

Il n'est peut-être pas légitime de presser, comme le fait Regnault, le sens des termes employés par Josèphe. Il a très bien pu confondre la convocation du sanhédrin et l'exécution de la sentence prononcée par lui et considérer comme illégale la première chose, alors que seule la seconde l'était. La confusion s'explique d'autant mieux qu'en lisant le texte même, on a l'impression qu'au moment où il convoque le sanhédrin, Hannan a l'intention d'outrepasser ses droits en n'attendant pas, pour exécuter les sentences qui seront portées, l'approbation du gouverneur romain.

1) Regnault, *Ouv. cit.*, p. 70.

La convocation du sanhédrin peut avoir été illégale non pas en elle-même, mais par l'esprit dans lequel elle était faite.

Les objections de Regnault au système de Mommsen ne paraissent donc pas fondées. Cela n'a pas *ipso facto* pour conséquence que le système de Mommsen soit justifié. Il repose sur deux séries d'indices : les premiers sont tirés de la politique habituelle des Romains à l'égard des institutions judiciaires des peuples conquis : les seconds sont fournis par l'étude du procès de Jésus. La première série seule nous paraît fournir un argument valable, mais il faut reconnaître que ces indices ne peuvent donner à la thèse de Mommsen une certitude absolue et que tout ce qu'il est possible de dire, en s'appuyant sur eux, c'est qu'il paraît probable que la procédure criminelle juive avait subsisté alors même que la ratification romaine était devenue indispensable pour rendre la condamnation exécutoire. Quant aux arguments que l'on tire de l'histoire du procès de Jésus, ils ne sont pour nous d'aucune valeur parce que, comme nous avons essayé de le montrer, le récit de ce procès n'est pas un tout homogène, mais une combinaison tendancieuse d'éléments de nature et d'origine très diverses et qu'il n'est pas directement évident que l'auteur de cette combinaison ait été au courant de la procédure criminelle en vigueur en Palestine au moment où Jésus avait été crucifié.

Même si l'on admet que le sanhédrin avait conservé le pouvoir de juger des affaires criminelles, quitte à faire confirmer sa sentence par l'autorité romaine, il est évident que le procurateur qui possédait le *jus gladii* gardait toujours le droit de juger directement et sans appel les affaires dans lesquelles il croyait devoir intervenir. Il n'y aurait donc aucune impossibilité légale, malgré l'existence et l'autorité du sanhédrin, à ce que Pilate ait fait comparaître devant lui Jésus l'ait condamné et fait exécuter sans que les autorités juives aient eu en rien à intervenir.

De quelques poursuites comparables a celles qui furent intentées contre Jésus.

Nous ne possédons malheureusement pas de documents précis relatant en détail la procédure suivie dans des cas identiques à celui de Jésus. Nous avons cependant quelques indications sur des cas comparables au sien. Il vaut la peine de les relever. Nous ne parlerons pas des poursuites engagées par le sanhédrin contre les premiers Chrétiens d'après le livre des Actes, ces poursuites n'ayant pas eu pour sanction des exécutions capitales. Le cas d'Etienne ne peut pas être invoqué ici, car Etienne a été lapidé à la suite d'une émeute populaire et non après un procès régulier.

Si l'exécution de Jacques, rapportée par Actes 12, v. 2, est historique, la condamnation a été prononcée par Hérode Agrippa Ier à un moment où la Judée n'était plus province romaine, mais était devenue, par la grâce de Claude, une partie du royaume juif indépendant[1].

Nous avons, dans le livre des Actes, trois récits de poursuites intentées par les autorités romaines contre un Chrétien[2]. Ces trois cas ne sont pas exactement comparables à celui de Jésus puisque celui qui est poursuivi, l'apôtre Paul, est citoyen romain et fait valoir les droits que ce titre lui confère. Ils permettent cependant certains raisonnements *a fortiori*, car les autorités romaines ont dû user de bien moins de modération pour un Juif que pour un Romain.

Le livre des Actes (16, v. 22 à 40) raconte comment Paul et Silas étant venus à Philippes, la guérison d'une servante démoniaque provoque un mouvement populaire contre eux. Le texte dit que les préteurs, c'est-à-dire les magistrats ro-

1) Schürer, *Gesch.*, I, p. 553 s.

2) On ne doit pas tenir compte des tentatives faites contre Paul à Damas et dont parlent le livre des Actes (*9, 23-24-25*) et la seconde épître aux Corinthiens (*11, 32*) parce que les poursuites ne sont pas faites par un magistrat romain, mais par un fonctionnaire du roi nabatéen Arétas.

mains, leur font arracher leurs vêtements et les font flageller, puis les jettent en prison (23 à 24). Le lendemain, les magistrats ordonnent aux geôliers de relâcher les prisonniers. Paul proteste en faisant valoir qu'il est citoyen romain et qu'on l'a traité sans tenir compte de ses droits; il obtient que les préteurs lui fassent des excuses (v. 35 à 39)[1]. L'épisode de Philippes est intéressant parce qu'il nous montre, contrairement à certaines affirmations sur le souci d'équité des magistrats romains, avec quel sans-gêne ces magistrats en usaient vis à vis de gens qui n'étaient pas citoyens romains. Ils n'hésitent pas à les faire flageller et mettre en prison sans même s'informer de leur état civil[2].

Paul est l'objet d'une autre accusation devant un tribunal romain à Corinthe; mais là il n'y a eu aucun trouble public et le proconsul Gallion refuse d'accueillir les plaintes portées devant lui (*Actes* 18, 12-17)[3].

Mais l'épisode le plus important à notre point de vue que raconte le livre des Actes, est celui de l'arrestation de Paul à Jérusalem et des poursuites qui la suivent. Paul est aperçu dans le temple, des Juifs d'Asie ameutent la foule en accusant l'apôtre de profaner le sanctuaire (*Actes* 21, 27-29). On s'empare de Paul, on l'entraîne au dehors et l'on se met en devoir de le lapider. Le tribun intervient alors, se saisit de Paul et le conduit à la forteresse (21, 30-36). Au moment d'y entrer Paul obtient la permission de parler au peuple. Le tribun l'entendant s'exprimer en grec s'étonne qu'il ne soit pas un certain Juif d'Égypte qui avait provoqué peu de temps auparavant un mouvement populaire (21, 37-40). Paul adresse aux Juifs un discours en langue hébraïque. Il raconte sa conversion (22,

1) Nous ne tenons pas compte du fragment 25 à 34 qui relate un miracle sans importance au point de vue qui nous occupe et qui nous paraît avoir été ajouté par un rédacteur désireux d'établir un parallèle exact entre la délivrance de Pierre à Jérusalem (12, 6-11) et celle de Paul à Philippes.

2) Ce qui s'est produit à Philippes a dû se reproduire d'autres fois encore puisque Paul dit avoir été flagellé trois fois (II *Cor.*, 11, 25).

3) Il n'y a pas lieu de s'arrêter à ce qui s'est passé à Éphèse puisqu'il est question d'une émeute.

1-21). Son discours provoque les vociférations des Juifs (22, 22-23). Le tribun fait alors entrer Paul dans la forteresse et commande de le battre de verges pour savoir de quoi il est question. Les préparatifs du supplice sont interrompus quand Paul se réclame du titre de citoyen romain (22, 24-29). Le narrateur donne même ce détail intéressant que le tribun a peur en pensant qu'il a fait mettre aux fers un citoyen romain.

Le lendemain, le tribun fait comparaître Paul devant le sanhédrin (22, 30). Il ne pouvait être question de le faire juger par ce corps. Sa qualité de citoyen romain rendait la chose impossible et d'ailleurs la suite des événements prouve que le tribun voulait seulement obtenir du sanhédrin un élément d'information.

La séance du sanhédrin est houleuse et n'aboutit à rien (23, 1-9). Le tribun, qui craint que Paul ne soit mis en pièces par ses adversaires, le fait enlever par ses soldats et reconduire à la forteresse (23, 10). Le lendemain quarante Juifs forment un complot. Leur dessein est, puisqu'ils ne peuvent, à cause du droit de cité de Paul, obtenir sa condamnation, de l'assassiner au moment où il sera une seconde fois conduit devant le sanhédrin (23, 12-15). Le projet vient à la connaissance du tribun qui ordonne le transfert du prisonnier à Césarée (23, 16-32). Paul est donc remis au gouverneur Félix qui lui dit : « Je t'entendrai quand les accusateurs seront arrivés » (23, 33-35).

Il y a donc une accusation portée contre Paul. Cette accusation est celle d'avoir profané le temple en y introduisant un païen. Il ne faut pas oublier que l'accès du temple était interdit sous peine de mort à un non-Juif et que les autorités romaines elles-mêmes avaient laissé cette prescription en vigueur[1]. Les accusateurs de Paul ce sont les Juifs, le

1) Une inscription portant défense aux non-Juifs de pénétrer dans le temple a été découverte en 1871 à Jérusalem par Clermont-Ganneau. Là-dessus voir Schürer, *Gesch.*, II, p. 272 s. On en trouvera une reproduction chez Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingen, 1908, p. 49, fig. 6.

tribunal appelé à se prononcer est celui du procurateur. Nous avons donc un exemple très net d'un cas où un crime religieux juif est poursuivi devant un tribunal romain et où le jugement de ce tribunal est précédé d'une consultation du sanhédrin par l'autorité romaine; cette consultation est accompagnée d'une comparution de l'accusé devant le sanhédrin. La suite des événements présente, au point de vue qui nous occupe, peu d'intérêt. L'affaire traîne en longueur; Félix ajourne la décision (24, 1-26) puis Festus reprend l'affaire, consulte le roi Agrippa, et aurait relâché Paul si celui-ci n'en avait appelé à César (24, 27-26, 32).

L'examen des poursuites dirigées contre Paul à Philippe et à Jérusalem nous fournit des éléments d'appréciation très précieux pour l'étude du procès de Jésus. Deux faits sont parfaitement établis. D'une part, l'extrême liberté avec laquelle les magistrats en usaient à l'égard de ceux qui n'étaient pas citoyens romains et qui paraissaient, non pas les auteurs, mais seulement les occasions de mouvements populaires. Si Paul n'avait pas été citoyen romain, il est bien probable qu'il aurait été mis à mort à Jérusalem.

Le second renseignement que nous fournit l'étude de ces faits c'est que, quand une accusation d'ordre religieux était portée devant le tribunal romain de Jérusalem, le sanhédrin pouvait être consulté par lui et que cette consultation pouvait comporter une comparution et un interrogatoire de l'accusé.

Le procès de Jésus.

Il nous faut maintenant essayer, en utilisant les renseignements recueillis au cours de notre étude, d'examiner la valeur des deux traditions en présence au sujet du procès de Jésus. Et d'abord quelle était la situation au moment où le procès commence?

La première question qui se pose est celle des sentiments qu'avaient, à l'égard de Jésus, les Juifs et les Romains.

Sur le premier point les évangiles nous renseignent et, bien

que la manière dont ils présentent les choses soit certainement schématique et tendancieuse, ils paraissent cependant fournir quelques indications utiles. D'après les évangiles, l'activité de Jésus à Jérusalem lui a acquis la sympathie populaire, mais en même temps, et à cause de cela même, a excité contre lui l'inimitié des autorités juives, prêtres, scribes et pharisiens qui craignent de voir leur influence sur le peuple affaiblie par la prédication du nouveau prophète. Peut-être les narrateurs évangéliques ont-ils un peu forcé les choses, en particulier en racontant l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. Il semble cependant qu'on puisse considérer comme établi — et cela il serait presque possible de l'affirmer *a priori* — que Jésus avait contre lui les autorités nationales et religieuses du judaïsme et que le peuple lui était plutôt favorable. Pourtant la faveur populaire ne devait pas être très marquée ni avoir des racines très profondes. Elle n'aurait pu sans cela disparaître aussi rapidement devant l'hostilité des chefs du peuple. La foule devait être disposée à accueillir Jésus, peut-être parce qu'elle entrevoyait en lui le messie attendu; elle ne lui était pas assez attachée pour pouvoir supporter de sa part une déception de son attente messianique.

Il est beaucoup plus difficile de se faire une idée exacte des sentiments que l'autorité romaine pouvait avoir à l'égard de Jésus. Les Romains, si l'on en croit le livre des Actes, paraissent avoir été assez mal renseignés sur la vie religieuse du judaïsme. Nous avons vu le tribun Lysias prendre Paul pour un agitateur juif égyptien et les procurateurs Félix et Festus paraître ignorer complètement ce qui concerne le christianisme. Il est peu probable que Pilate ait été mieux informé de ce qui touchait Jésus. Peut-être n'avait-il jamais entendu parler de lui avant sa venue à Jérusalem. Si même il le connaissait vaguement, il ne devait voir en lui qu'un de ces rêveurs insignifiants et indifférents en eux-mêmes, mais qui peuvent devenir dangereux quand ils provoquent l'enthousiasme populaire. Si Pilate avait entendu parler du prophète galiléen avant sa venue à Jérusalem, il ne devait voir

en lui qu'un individu à surveiller parce qu'il fallait se tenir prêt à intervenir pour éviter un mouvement populaire toujours possible avec des Juifs prompts à s'enthousiasmer pour tout ce qui leur paraissait susceptible de favoriser leurs espérances messianiques.

Il serait intéressant de savoir si, pendant le temps que Jésus passa à Jérusalem avant la Passion, il ne s'est pas produit quelque incident susceptible d'appeler l'attention du procurateur et de provoquer son intervention. Si le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem, devait être pris au pied de la lettre, il fournirait un motif très suffisant à l'intervention romaine; mais il y a sans doute dans le récit de cet épisode la projection des convictions christologiques de l'âge apostolique et, même, si l'on admet la réalité d'une entrée messianique de Jésus à Jérusalem, il n'est pas certain qu'elle ait eu l'éclat et la publicité que lui prêtent les récits synoptiques. Si cette entrée avait provoqué l'enthousiasme populaire que raconte Marc, on ne comprendrait pas que l'autorité romaine ait attendu plusieurs jours pour intervenir. Attendre dans ces conditions, c'était donner à un mouvement naissant le temps de s'accroître au point de devenir irrépressible. L'entrée de Jésus à Jérusalem n'a donc pas dû constituer pour le procurateur romain une raison suffisante d'intervenir; mais les événements qui ont suivi, purification du temple, discussions avec les scribes et les pharisiens, assemblant des disciples autour de Jésus et en faisant de lui une autorité nouvelle peuvent avoir attiré l'attention du procurateur et lui avoir fait sentir la nécessité d'intervenir avant que le groupe des partisans de Jésus fût devenu une puissance avec laquelle il fallait compter, comme les pharisiens ou les sadducéens.

Il nous faut maintenant rechercher comment les choses ont pu se passer dans les deux hypothèses principales qu'on peut envisager et examiner les difficultés que soulève la théorie de l'initiative des poursuites prise par les Juifs et la théorie contraire.

Supposons d'abord que, comme le disent les rédacteurs de nos évangiles, les Juifs aient d'eux-mêmes comploté la perte de Jésus, l'aient arrêté, jugé, condamné puis remis à Pilate pour que la sentence fût confirmée et exécutée. Nous ne reviendrons pas sur les difficultés déjà signalées et qui tiennent à l'intervention des Romains dans l'arrestation et à la manière dont est raconté le procès devant Pilate. Une autre difficulté très grave c'est qu'en tous cas il n'y a pas eu procès juif régulier. Une condamnation à mort n'était effective que lorsqu'elle avait été prononcée deux fois par le sanhédrin, la seconde séance devant, nécessairement, être tenue un autre jour que la première. Même si l'on admet que les évangiles rapportent deux séances du sanhédrin, l'une aurait été tenue dans la nuit, l'autre au lever du soleil, c'est-à-dire toutes les deux dans la même journée puisque le jour juif commençait au coucher du soleil. Cette irrégularité, à laquelle on pourrait en joindre d'autres[1], aurait dû nécessairement attirer l'attention du procurateur dont le premier devoir était de s'assurer que la procédure régulière avait été scrupuleusement suivie[2]. Une autre objection peut être tirée de la nature même de l'exécution. Si Jésus avait été effectivement condamné par le tribunal juif, il aurait dû être lapidé, brûlé, étranglé ou décapité[3]. Il n'aurait en tous cas pas été crucifié. La crucifixion était un supplice spécifiquement romain; il était appliqué en exécution d'une sentence romaine; or si, comme le dit la tradition, Pilate s'était borné à rendre exécutoire le jugement prononcé par le sanhédrin, il n'aurait pas directement prononcé une condamnation. Il y a là, nous semble-t-il, une

1) Par exemple celle-ci que la condamnation de Jésus aurait été d'abord prononcée de nuit alors qu'une condamnation devait être prononcée de jour.

2) Les rédacteurs du Talmud ont bien vu cette difficulté et ont tenté d'y répondre en racontant que la condamnation de Jésus avait été prononcée pour la première fois quarante jours avant la Pâque. *Talmud Babyl. Sanhedrin* 43[a]. (Strack, *Jesus die Häretiker und die Christen nach den aeltesten jüdischen Angaben*, p. 18).

3) Brandt, *Die evang. Gesch.*, p. 149.

série de difficultés que nous ne voyons pas comment résoudre. Elles constituent une objection qui nous paraît décisive contre le système supposé par la tradition.

La théorie, d'après laquelle les Juifs seuls auraient pris l'initiative des poursuites contre Jésus, présente des difficultés moins insurmontables. Elle en soulève cependant qu'on ne saurait négliger. La première est celle ci : on ne voit pas bien, si la tradition primitive avait fait du procès de Jésus une affaire purement romaine, comment on aurait pu, à un moment donné, transformer complètement le récit évangélique en y introduisant les Juifs qui, primitivement, n'y avaient aucune place. Une autre difficulté qui n'est pas moins sérieuse, c'est que deux récits que des Chrétiens de l'âge apostolique auraient difficilement inventés et qui semblent reposer sur une tradition très solide, le récit de la trahison de Judas et celui du reniement de Pierre, supposent nécessairement l'intervention des Juifs. En ce qui concerne l'épisode de la trahison de Judas, on pourrait à la rigueur concevoir que les récits actuels ne sont que la transformation d'une tradition dans laquelle Judas se mettait au service non pas du sanhédrin mais de l'autorité romaine[1]. Ceci n'irait pas cependant sans quelque difficulté. Il serait bien étrange que les récits aient été si complètement transformés qu'il ne subsistât aucune trace de leur forme antérieure ou au moins qu'aucun indice ne permît de reconnaître un remaniement du récit. En ce qui concerne le reniement de Pierre, aucune hypothèse de transformation du récit n'est admissible. L'épisode est en effet très nettement localisé dans la cour du grand-prêtre.

Nous venons de voir que les deux hypothèses simples de poursuites purement romaines ou bien de poursuites faites sur l'initiative des Juifs et ratifiées pas l'autorité romaine, ne sont satisfaisantes ni l'une ni l'autre. Nous sommes en droit

1) Nous avons indiqué plus haut (p. 8) qu'un passage de Marc et de Mathieu paraît supposer une tradition de ce genre.

de considérer comme établis les deux points suivants : 1° l'initiative des poursuites contre Jésus n'a pas été prise par les Juifs, le procès a été un procès romain non pas un procès juif ; 2° il y a cependant eu intervention du sanhédrin.

L'exemple que nous donne la procédure suivie contre Paul à Jérusalem nous permet de résoudre l'apparente antinomie qu'il y a entre ces deux thèses. On peut, en effet, imaginer que Pilate a consulté le sanhédrin pour éviter un conflit religieux et pour s'assurer qu'en prenant des mesures extrêmes contre Jésus il ne soulèverait pas une opposition religieuse irréductible de la part des autorités juives. La consultation du sanhédrin aurait donc été une mesure de précaution. Le gouverneur, peu au courant des affaires religieuses, a tenu à mettre sa responsabilité à couvert en se retranchant derrière l'autorité religieuse du sanhédrin. Il n'a voulu envoyer Jésus à la mort qu'après s'être assuré que le peuple juif ne se solidariserait pas avec lui : cette hypothèse permet de comprendre comment se sont formés les récits actuels. Tout ce qui a trait à l'intervention des Juifs n'est pas le produit pur et simple de l'imagination. Ce n'est pas une création *ex nihilo*. C'est la transformation d'une tradition historique, transformation qui s'est effectuée à un moment où l'on n'était plus en état de se représenter exactement comment les choses s'étaient passées et où on avait un intérêt apologétique à charger les Juifs de la responsabilité de la mort de Jésus. Il va de soi qu'il n'est pas possible de poursuivre notre hypothèse dans le détail ni de dire comment Pilate a été amené à s'occuper de Jésus, ni sous quelle forme il a consulté le sanhédrin. La marche des événements a pu être fort complexe et cela expliquerait qu'il soit, à l'heure actuelle, impossible de définir le rôle joué par Judas alors même qu'on a de bonnes raisons de considérer le fait même de sa trahison comme établi. Judas a peut-être servi d'intermédiaire entre Pilate et le grand-prêtre dans les négociations officieuses qui ont dû précéder la consultation du sanhédrin. Il a peut-être servi d'indica-

teur à Pilate désireux d'arrêter Jésus sans attirer l'attention. Ce qui est certain c'est que la trahison de Judas, pas plus que le reniement de Pierre et l'intervention du sanhédrin qu'il suppose n'est incompatible avec l'hypothèse que nous proposons ; c'est ce qu'il importait de noter[1].

Maurice Goguel.

1) Il serait intéressant de rechercher dans l'ancienne littérature chrétienne les souvenirs qui ont pu être conservés sur la tradition primitive relative à la Passion. Il y aurait lieu, entre autres, de se demander s'il n'y a pas dans les *Acta Pilati* quelque réminiscence du rôle joué par les Romains. Il faudrait aussi examiner si l'on ne doit pas expliquer de la même manière que l'ancien symbole romain (dont le noyau peut être antérieur au milieu du II[e] s.) mentionne, sans parler des Juifs, que Jésus a souffert sous Ponce-Pilate.

DE QUELQUES RITES DE PASSAGE EN SAVOIE[1]

(*Suite.*)

Pour comprendre la portée psychologique et pratique de la remise à la jeune épouse de divers objets par la belle-mère, sa remplaçante, des enfants, etc., il suffit d'en rapprocher les moyens par lesquels on figurait d'une manière visible, au moyen âge, le passage du droit de possession ou de propriété d'une main dans une autre, et mieux encore ceux qui exprimaient l'intronisation ou l'investiture tant laïque que cléricale. Ceci s'obtenait par la remise solennelle de divers objets, les uns (comme le poignard, l'enseigne, le bâton) ayant une signification symbolique propre, d'autres étant la partie pour le tout (tels qu'une clef, une motte de terre), d'autres répondant à l'une des activités spéciales à exécuter désormais (comme des outils de métier), d'autres enfin renfermant l'idée de lien et par suite d'obligation (par exemple l'anneau)[2].

En Savoie, des signes d'investiture ont été en usage dès le haut moyen-âge, et quelques-uns d'entre eux se sont maintenus jusqu'au début du dernier siècle : motte de terre pour la tradition d'un champ, de branches d'arbre pour celle d'une forêt, de plumes d'écrivain, d'un bâton, d'un poignard, d'une épée etc. ; pour l'hommage des vassaux et la tradition des serfs, on procédait de la manière suivante : les serfs et censifs, ayant quitté leur ceinture et leur chaperon, mettaient

1) Errata : ci-dessus, p. 196, ligne 14, lire vin rouge au lieu de vinaigre, et p. 204, note 1 lire Blavignac.

2) Pour les détails, cf. le glossaire de Ducange, au mot *Investitura*.

genou en terre et donnaient le baiser de paix sur les pouces du seigneur[1].

Ainsi les rites particuliers du mariage qui comportent une remise d'objets appartiennent à une vaste catégorie d'actes d'abord nettement religieux (comme expression de la levée et du transfert des tabous de propriété) puis plus ou moins laïcisés.

Parfois, après la remise des objets, la mariée doit montrer qu'elle sait s'en servir. Anciennement, on mettait un balai par terre, transversalement, sur le seuil : la mariée devait le relever et si elle ne le faisait pas, c'était un mauvais augure pour l'ordre domestique futur[2]. A Chamonix, on la conduisait dans la cuisine, où elle trouvait le sol encombré de tous les ustensiles jetés là en désordre ; elle devait les ramasser, les mettre en place, puis balayer la pièce[3]; par *cuisine*, il faut d'ailleurs comprendre la grande pièce où l'on se tient toute la journée et où l'on pénètre directement de l'extérieur. Ce sont donc là des rites de passage qui indiquent l'entrée de la mariée dans une catégorie nouvelle, celle des ménagères et maîtresses de maison, et le balai n'est plus uniquement un symbole, de même que le rite n'est pas symbolique, mais effectif.

Le plus souvent, quand tous ces actes de prise de possession et d'entrée sont terminés, tous les parents, amis, invités et aussi les voisins accourus embrassent la mariée[4] et à

1) Pour les faits savoyards, cf. Max Bruchet, *Quelques symboles de transmission de propriété en Savoie*, XIV[e] congrès des Sociétés savantes savoisiennes, Evian, 1897, p. 143-148; Chapperon, *Chambéry à la fin du* XIV[e] *siècle*, p. 291 ; sur l'anneau de saint Maurice comme signe d'investiture des princes de la maison de Savoie, cf. les *Chroniques* de Paradin; etc. Enfin sur le signe de l'investiture du maire en Faucigny, cf. mon article du *Mercure*, 16 sept. 1910, p. 290 ; ce signe est un grand mât, reste peut-être des mâts de mai anciens; cette coutume du mât du maire se retrouve dans le Jura et la Bresse ; cf. D. Monnier, *Traditions populaires comparées*, 1854, p. 307 et suiv.

2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

3) Perrin, *Chamonix*, p. 242.

4) Cf. ci-dessus, puis Morand, *Bauges*, 323.

Thonon elle devait les embrasser tous sur le seuil de sa nouvelle demeure[1]. C'est là un rite manifeste d'agrégation à la nouvelle société locale.

Il y a lieu de remarquer que jusqu'au rite qu'on peut appeler l'*ouverture des portes*, les participants au cortège ont conservé de la tenue, du décorum, une sorte de gravité d'attente qui cesse dès que les signes d'adoption par la nouvelle famille ont été délivrés à la mariée; aussitôt on crie, on chante, on dit des galanteries aux femmes, comme si c'était là le rite central, qui rend le mariage définitif et qui donne à la cérémonie entière sa portée vraie. Le fait est à noter, parce que c'est là en effet le vrai rite primitif, préchrétien, d'agrégation, une sorte de *transitio in sacra*.

Il ne reste plus qu'à étendre à la collectivité participante le bénéfice de cette alliance nouvelle, et c'est à quoi sert le repas de noces. A Chamonix, avant qu'on puisse se mettre à table, il y a un rite de rapt : les jeunes gens du village de la fiancée aident la jeune femme à essayer de se sauver; mais le mari et ses garçons d'honneur luttent contre eux et rattrapent la fugitive[2]. En admettant que la place de ce rite n'ait pas été intervertie par l'informateur, il convient d'y voir la dernière étape des oscillations préliminaires au nouvel état d'équilibre. Il en est de même du rite particulier au Grand Bornand d'après lequel, après le bal, les filles d'honneur accompagnaient l'épouse dans sa chambre et l'y gardaient jusqu'au lendemain[3], rite où je vois la dernière manifestation d'une solidarité sexuelle restreinte.

Le repas de noces comprenait autrefois un si grand nombre de convives et la fête entraînait à de telles dépenses, qu'Amédée VIII fit insérer, en 1430, dans sa revision des *Statuta Sabaudiae* une ordonnance restrictive. Les grands seigneurs ne devaient plus inviter aux repas de noces de leur fille que deux vassaux et deux dames de leur parenté, autant de

1) Dantand, *Olympe*, p. 73.
2) Perrin, *Chamonix*, p. 242; *Anc. cout.*, p. 214.
3) Documents Servettaz.

celle de leur gendre; le nombre des convives fut fixé, en pareille occasion, à 24 pour les nobles, à 16 pour les gradués et à 8 pour les marchands et les artisans. Un autre règlement prescrivait de ne servir que deux plats. Pour éluder ces prescriptions, on fit faire partout de grands plats d'argent ou de laiton, que l'on voyait encore dans plusieurs églises avant 1793, sur lesquels on entassait des viandes de toute espèce; chaque service présentait deux pyramides de volaille et de venaison assaisonnées de sauces servies à part. Les parents et amis que le nombre déterminé par la loi excluait de la table nuptiale remplissaient les fonctions de serviteurs officieux; un second festin était la récompense de leurs bons offices, pendant lequel les convives du premier les servaient à leur tour[1].

Tout ceci est depuis longtemps oublié; mais il est remarquable combien l'idée primitive que le repas de noces doit être un rite d'alliance entre des collectivités s'est au contraire maintenue avec ténacité en Savoie, la règle étant qu'on invite la parenté jusqu'au 4e degré. J'ai assisté à des repas de noces dans la vallée de Chambéry où le nombre des convives oscillait entre 60 et 80[2]; au Grand-Bornand le minimum connu est 20 et l'on dépassait aisément il y a quelques années la centaine en y comprenant les *camarades mangés*, c'est-à-dire les hommes mariés dont on n'invite pas la femme à moins que l'époux ou l'épouse n'ait assisté à la noce de celle-ci[3]. Il est vrai que dans cette localité le repas a lieu d'ordinaire à l'auberge et à forfait à tant par personne et par heure, le tarif normal étant de 1 fr. par heure et par tête, la table devant être toujours abondamment garnie et le temps comptant à partir du moment précis où les convives pénétraient dans la salle; aussi ne perdait-on pas un coup de dents; chacun en outre emportait ensuite une bouteille dans

1) Grillet, *Dictionnaire historique*, t. I, p. 142-143; Victor de Saint-Genis, *Histoire de Savoie*, t. I, p. 424.
2) Cf. au surplus, Perrin, *Anc. cout.*, p. 215.
3) Documents Servettaz.

sa poche, qu'on buvait lors du souper, le soir, dans la maison de l'époux[1].

Le caractère de communion se marquait mieux encore aux Gets où chaque chef de famille devait contribuer au repas en apportant soit un jambon, soit du beurre, soit autre chose[2], bien que la pauvreté de cette commune située à une altitude élevée puisse aussi avoir été la cause efficiente de cette coutume. Je crois cependant plutôt à son caractère rituel, parce que c'est là seulement que je trouve en usage un autre rite de caractère archaïque : le dîner comprenait deux services séparés par des tirs au pistolet et une danse particulière. Une jeune fille entrait tout-à-coup dans la chambre en dansant, les mains aux hanches, et un grand gâteau sur la tête ; après quelques tours, le gâteau passait sur la tête d'autres filles, jusqu'à ce qu'il commençât à s'en aller en morceaux ; alors la cuisinière s'en emparait, le partageait en plusieurs lots qu'elle déposait devant la mariée qui prenait le plus gros morceau pour elle, et distribuait le reste entre les jeunes filles ; celles-ci posaient leur morceau à leur place et on se rasseyait pour le second service ; mais chaque fille emportait sa portion chez elle[3]. Il se peut que ce soit là un rite de fécondation plus ou moins déformé, mais peut-être vaut-il mieux le rapprocher des rites d'obtention d'un mari dont il sera parlé plus loin.

Le repas a lieu chez les parents du fiancé partout, sauf dans les Bauges[3] où il y a d'abord un dîner chez les parents de la fille ; le soir, le père et la mère embrassent leur fille en pleurant, le cortège se reforme et on s'en va dîner une deuxième fois chez l'époux[4].

La place à table des jeunes époux varie avec les localités et ne semble pas présenter une importance rituelle particulière, du moins de nos jours. A Chamonix les époux sont à

1) Documents Servettaz ; Gay, *Thônes*, p. 44-45.
2) Constantin, *Douane*, p. 183.
3) *Ibidem*, p. 183-184.
4) Morand, *Bauges*, p. 322.

la place d'honneur[1]; au Grand-Bornand la mariée était assise à côté de son beau-père et le marié à côté de sa belle-mère[2]; à Thônes l'épouse s'asseyait d'abord entre ses beaux-parents, puis l'époux lui ôtait son beau linge, lui ceignait un tablier et lui mettait une serviette sur le bras; elle devait servir tout le temps du premier repas[3]; dans les localités étudiées par Verneilh, les nouveaux mariés étaient assis à côté de leurs parrain et marraine[4].

Dans la vallée de Thônes[5] et peut-être dans d'autres communes[6], avant de se mettre à table on enfermait les époux dans une chambre pour y manger la *soupe au poivre*. Sur une petite table, il y avait une assiette remplie de soupe bien salée et archi-poivrée; ils devaient la manger avec la même cuiller (rite d'union), et ne pas en laisser une goutte; une garde de jeunes gens était placée derrière la porte pour empêcher toute tricherie et faire rire l'assistance par des remarques saugrenues sur ce qu'ils voyaient. Quand enfin le jeune couple reparaissait, portant triomphalement l'un l'assiette vide et l'autre la cuiller, on lui faisait une ovation, on s'asseyait et le repas commençait. De ce moment on pouvait parler de tout, sauf de la soupe au poivre; si quelqu'un enfreignait la défense, la jeune femme présentait une assiette vide en disant: « Pour mes épices, s'il vous plaît »; on ne pouvait donner moins qu'on ne donne au sacristain après un baptême, soit deux sous les femmes et quatre sous les hommes... Ce dernier détail donne, je crois, la clef du rite: il est nettement sexuel et fécondateur, et le tabou est destiné à empêcher la déperdition de son action.

Il n'y a guère lieu d'insister sur le repas même et sur les réjouissances consécutives, larges rasades, danses, jeux

1) Perrin, *Chamonix*, p. 242; *Anc. cout.*, p. 214.
2) Documents Servettaz.
3) Gay, *Thônes*, p. 43.
4) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.
5) Constantin, *Thônes*, p. 94.
6) Perrin, *Anc. cout.*, p. 214.

innocents, plaisanteries grivoises. Quelques rites cependant s'y intercalent. Celui de l'enlèvement de la jarretière ne semble pas ancien en Savoie ; la seule région pour laquelle je le trouve noté, c'est pour quelques communes[1] du Bas Chablais, et je l'y crois par suite d'importation française. Il en est de même du rite qui consiste à pénétrer de force au matin dans la chambre des époux et à leur servir le vin chaud, rite signalé pour Cussy seulement sans autres détails[2], mais très répandu dans toute la France, surtout du Centre. A Tignes, on porte le vin chaud aux mariés le soir même, dès qu'il sont couchés[3].

Par contre les rites de présage sont indigènes et anciens. Comme rite de présage, nous avons vu déjà qu'aux Gets chaque fille emportait un morceau de gâteau ; le nom générique de ce morceau est *crochon*, terme qui désigne également le morceau de pain bénit qui se transmettait à celui dont le tour de distribution arrivait l'an d'après ou le dimanche suivant ; de même, quand une classe vient de tirer au sort, elle envoie aux jeunes gens de la classe suivante un gâteau également appelé *crochon* qui les avertit que leur tour va venir[4]. Le même mot a donc été étendu à tout objet que la mariée donne comme présage d'un mariage rapproché, donc aux Gets à un fragment de gâteau, à Thonon et à Thônes à la fleur d'oranger que la mariée distrait de sa coiffure[5], anciennement peut-être aussi au bouquet planté dans un gâteau que remettaient à un garçon et à une fille chacun des époux comme présage de mariage[6].

Les quêtes au profit de la mariée sont d'un usage ancien : au XVIIIe siècle on mettait une pomme sur une assiette, entre quelques pièces de monnaie ; un jeune enfant vêtu de blanc

1) Documents Servettaz ; Dantand, *Olympe*, p. 73
2) Documents Servettaz.
3) Documents Kellier.
4) Jacquot, *Rev. Trad. Pop.* 1905, p. 314-315.
5) Jacquot, *loc. cit.*, p. 315 ; Gay, *Thônes*, p. 43.
6) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

et précédé du ménétrier faisait le tour de la table et présentait l'assiette à chacun des convives, qui y déposait son offrande ; souvent la mariée portait simplement au côté une bourse dans laquelle chacun déposait son cadeau ; d'ordinaire d'ailleurs la mariée distribuait cet argent aux pauvres [1]. A Manigod, dans la vallée de Thônes, la présentation de l'assiette aux convives subsiste et l'argent recueilli est considéré comme un don de joyeux avènement [2]. Ce don en argent se place à Chamonix après la distribution aux pauvres du pain et du fromage donnés à la mariée par sa belle-mère comme rite d'entrée [3]. Enfin en Chablais, dans la vallée du Biot, l'épouse va au devant de tous les pauvres qui se présentent et leur apporte sur une assiette une abondante portion de tous les éléments du menu [4]. Il est difficile de décider dans quelle mesure ces dons à la mariée et de la mariée aux pauvres ont un sens rituel : ils n'ont pas le sens d'un rite de compensation ou de rachat, mais peut-être celui d'un rite d'agrégation, les pauvres ayant pris sans doute en Savoie, comme dans les rites funéraires russes, et sous l'influence du christianisme, la place de tous les membres de la collectivité locale, commune ou hameau ; il convient en tout cas de rapprocher ces quêtes et dons de ceux dont il sera parlé plus loin, à propos des rites funéraires.

Dans un grand nombre de communes les mariés allaient le lendemain entendre la messe en compagnie de quelques parents [5], rite qui peut-être avait pour objet, soit de resserrer le lien de famille, puisque parfois cette messe était, on l'a vu, suivie d'une visite aux tombes, soit d'assurer la fécondité de l'union.

Autrefois, et c'est une coutume sur laquelle j'attire l'attention, car c'est un *rite d'étape* bien caractérisé [6], le dimanche

1) Verneilh, *Mont Blanc*, 294-295.
2) Constantin, *Thônes*, p. 94.
3) Perrin, *Chamonix*, 242.
4) Documents Servettaz.
5) Perrin, *Chamonix*, p. 243.
6) Cf. mes *Rites de Passage*, à l'index au mot *étapes*.

qui suivait les noces il y avait une répétition exacte de toute la cérémonie du mariage ; on l'appelait *répétailles* ou *requis*[1] ; la coutume existait encore au Grand Bornand en 1893[2] et il est dommage qu'elle tende à disparaître, car elle a un grand intérêt théorique. Ce jour-là on va à l'église, mais c'est la belle-mère qui conduit sa bru, habillée, ainsi que tous les assistants, exactement comme le jour des noces, même avec sur la tête la couronne et les fleurs et rubans qu'on regarde, d'après l'opinion commune, comme des preuves de virginité. Cette interprétation est si ancrée que l'un des informateurs de M. Servettaz pensait qu'en effet la mariée reste vierge jusqu'après les répétailles, au lieu que ces objets ne sont que la représentation du lien d'appartenance au marié. La mariée prend place au banc de sa nouvelle famille, puis on se rend en cortège à la maison des jeunes époux ; on pend de nouveau la crémaillère, etc. ; seuls sont tombés les rites de première entrée dans la maison. Le *requis* a donc pour objet de consolider l'union de la jeune femme avec sa nouvelle famille et celle des deux familles auparavant étrangères l'une à l'autre.

On a vu que parmi les obstacles opposés au passage du cortège il s'en trouvait (billot de bois, etc.) qu'on attribuait aux amoureux évincés. Sans doute, le fait d'écarter cet obstacle devait avoir pour effet magique d'annuler le ressentiment connu ou inconnu de cet ennemi possible. Il semble que le rite suivant ait eu le même but magique : à Bissy, près de Chambéry, on plantait la veille du mariage, pendant la nuit, de grands branchages de saule à la porte des prétendants refusés et des prétendantes délaissées[3] ; ailleurs, on appelait *bouquet de sauge* une grande branche de saule garnie d'oignons, de rubans et de rioutes (sorte de gâteaux secs)

1) Documents Servettaz ; Constantin, *Dranse*, p. 184 ; Perrin, *Chamonix*, p. 243 ; Gay, *Thônes*, p. 44.
2) Documents Servettaz.
3) Perrin, *Saint-Valentin*, p. 31.

qu'une bande joyeuse portait à l'amoureux évincé, parfois sur un char traîné par des bœufs et orné de verdure; l'amoureux devait faire bonne contenance et prendre part à la régalade[1].

A Thonon, « si l'épouse avait une sœur plus âgée et non mariée, son frère ou un cousin lui amenait comme cadeau une chèvre dont elle le remerciait en lui donnant un soufflet; par là elle se purgeait de sa mauvaise humeur et le soufflet s'appelait *donner l'amitié*. Puis elle caressait la chèvre et pendant qu'elle lui donnait à manger dans sa main, le jeune homme se glissait sous la table et enlevait la jarretière de la mariée pour en former un bandeau à fermer les yeux de la chèvre; la sœur en faisait le nœud et tous applaudissaient. Le moment où la sœur emmenait la chèvre terminait le festin et les violoneux accordaient leurs instruments pour la danse[2] ». Cette chèvre était donc une sorte de « bouc émissaire » auquel on transférait d'abord la rancune de la sœur aînée due à la violation de son droit coutumier à être mariée la première. De même à Val d'Isère, si le marié est le cadet, il doit une chèvre à chacun de ses frères aînés[3].

Voici pour finir quelques rites de détail d'un usage localisé. Anciennement, dans quelques endroits, lors de l'arrivée de la mariée à la maison de ses beaux-parents, un jeune garçon promenait une quenouille garnie d'étoupes suivi de camarades qui y mettaient le feu à coups de pistolet, « ce qui devait signifier que la maison était suffisamment pourvue de linge »[4].

Dans le Chablais, on glisse parfois une épingle dans la robe de la mariée pour lui porter bonheur[5], c'est-à-dire pour détourner les influences mauvaises ; tel est sans doute aussi le sens de la distribution de grosses épingles par la mariée à toutes les personnes qu'elle rencontre (Haut Chablais)[6].

1) Perrin, *Anc. cout.*, p. 215.
2) Dantand, *Olympe*, p. 73.
3) Documents Kellier.
4) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.
5) Documents Servettaz.
6) Constantin, *Dranse*, p. 187.

Autrefois à Thonon, si une fille s'était laissé séduire, le séducteur payait une amende et se retrouvait libre de rechercher une autre fiancée ; le dimanche, après la grand'-messe, les garçons du quartier agitaient devant la fenêtre de la fille un mannequin suspendu à une perche portant un écriteau outrageant et ils chantaient :

Tè *bailla* trè vite,	Tu t'es donnée trop vite,
Trè vite tè bailla,	Trop vite tu t'es donnée.
Miaou, miaou !	Miaou, miaou !

Cette coutume fut abolie sous la Révolution, reparut avec la restauration sarde de 1817, et disparut en 1837 sous les foudres du missionnaire Guyon[1].

A Tignes, pour ne pas passer pour *moussela* (belette), le mari doit battre sa femme au moins une fois dans sa vie ; cette coutume tend à disparaître ; mais autrefois on n'aurait pas rencontré un mari n'ayant pas battu sa femme, tant était grande la peur d'être traité de moussela [2]. On serait tenté de voir dans cette coutume la survivance d'un ancien rite d'appropriation individuelle.

Le charivari au veuf ou à la veuve qui se remariait était d'un usage général[3], comme rite de protestation de la part des collectivités sexuelles constituées par les adolescents. On y chantait :

Dis donc, vieille carcasse,
Tu veux te marier,
Au lieu d'laisser la place,
Aux enfants du quartier !
Nous sommes de bons drôles (*bis*)
Des enfants sans souci,
Il nous faut des pistoles (*bis*)
Ou bien charivari[4].

1) Dantand, *Olympe*, p. 75-76.
2) Documents Kellier.
3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 295 et la plupart des ouvrages cités.
4) On trouvera la musique dans Ritz, *Chansons populaires de la Haute-Savoie*, 3e éd., Annecy, 1910, p. 60.

On a vu qu'à Tignes (et peut-être à Val d'Isère) ce sont les deux garçons d'honneur qui conduisent la mariée à l'église, puis la remettent au mari : ces deux personnages doivent surveiller et garder la mariée toute la journée ; si elle quitte la noce pour un besoin quelconque, ou si elle se trouve seule pour une raison ou une autre, l'un des jeunes gens étrangers à la noce et qui se tiennent à l'affût aux environs l'enlève aussitôt et la conduit dans une auberge où viennent les rejoindre d'autres jeunes gens ; celui qui vient chercher la mariée pour la ramener à la noce doit payer à boire aux jeunes gens[1]. C'est là comme on voit un rite d'enlèvement qui est intégré dans la cérémonie totale au petit bonheur et suivant les hasards de la journée. De même les autres rites de cet ordre déjà signalés ne sont pas intercalés dans le scénario complet à une place fixe, partout identique. Ce qui signifie que l'idée fondamentale — à savoir la résistance opposée par les divers milieux restreints qu'atteint soit le départ matériel du territoire, soit le changement de catégorie sociale de deux de leurs membres — restant la même, l'expression de cette opposition se manifeste d'une manière identique partout, mais que la variation ne porte que sur le détail de la forme et que sur la date du rite spécial dans un ensemble défini.

Si maintenant on dégage les dominantes communes aux diverses cérémonies locales du mariage en Savoie, on constate que la marche et l'enchainement des rites de passage proprement dits sont réguliers et que partout les scénarios sont comme taillés sur un même modèle. Les variations de place n'affectent que : 1° les rites de rapt ou d'enlèvement simulés, lesquels sont, selon les communes et régions, exécutés soit au début, soit au milieu, soit vers la fin de la cérémonie totale ; 2° les rites de fécondation ; 3° les rites de protection contre les puissances mauvaises ou les ressentiments humains ; 4° les rites de présage intéressant d'autres personnes que les époux ou leurs familles. De sorte que l'on peut appliquer à la Savoie ce que je disais naguère des

cérémonies du mariage en général : « Les rites de protection et de fécondation [ceux-là mêmes qui ont seuls attiré jusqu'ici l'attention des savants] semblent s'intercaler parmi les rites de passage proprement dits comme au petit bonheur; en comparant des descriptions des cérémonies du mariage chez une même population mais dues à plusieurs observateurs, on voit la séquence des rites de passage se présenter avec une constance parfaite, et le désaccord ne surgit que sur la date, la place et le détail des rites de protection et de fécondation »[1]. Je crois bien que chaque fois qu'on étudiera monographiquement les cérémonies du mariage chez une population quelconque de France, d'Europe ou d'ailleurs, on arrivera à la même constatation, qui a pour moi cette importance, de prouver ce caractère de nécessité des rites de passage dont j'ai parlé à plusieurs reprises.

VI

RELEVAILLES.

Peu de coutumes ont joui au moyen âge d'une vogue et d'une diffusion aussi étendues, et peu ont autant disparu, presque partout, que la cérémonie des *relevailles*. On trouvera dans le grand ouvrage de Ploss et Bartels[2] des détails comparatifs nombreux, iconographiques aussi, qui feront comprendre qu'Amédée VIII n'ait pas dédaigné de consacrer un article spécial de ses *Statuta Sabaudiæ* de 1430 à refréner ce qu'il regardait comme un excès somptuaire. On apportait à l'accouchée des volailles, du laitage; on tuait un veau gras; et toute la journée se passait à banqueter et à danser. En

1) *Rites de Passage*, p. 168.

2) Ploss-Bartels, *Das Weib*, 8e éd. 1905, *passim*. Sur la théorie des relevailles, voir mes *Rites de Passage*, p. 65 sqq.

somme ces *arbailles* ou *comparailles*[1] présentaient exactement le caractère d'une cérémonie destinée à fêter le retour à la vie d'un convalescent ou le retour de voyage d'un parent. Le duc cependant interdit d'apporter à l'accouchée autre chose que du pain, du vin et des fruits, mais aucuns autres plats (*cibaria*).

La cérémonie même, pourtant, ne fut pas interdite comme telle. Elle avait lieu, au XVIII[e] siècle, le huitième jour après la naissance et réunissait à la maison les parents, les parrain et marraine, et les amis[2] ce qui, étant données les mœurs sociables et joyeuses des Savoyards, devait faire une assez jolie compagnie. A Chamonix, le repas des relevailles a lieu deux ou trois semaines après le baptême[3]. Constantin place le « banquet simple mais copieux le dimanche qui suit les relevailles »[4], ce qui est incompréhensible, à moins de supposer que ce nom de *relevailles* s'applique en Chablais à la cérémonie, autrefois répandue[5], de la réception spéciale réservée à l'accouchée par le curé la première fois qu'elle retourne à l'église : elle doit rester à la porte du sanctuaire, couverte d'un voile, jusqu'à ce que le curé soit venu la bénir, autrement dit : la purifier.

A Tignes et à Val d'Isère, quand la mère est rétablie, elle donne un repas au parrain, à la marraine et à l'accoucheuse ; puis, la première fois qu'elle retourne à l'église, elle s'arrête dans le tambour portant un voile blanc et accompagnée d'un enfant tenant un flambeau ; le curé vient à elle, la « bénir » ou la « purifier », ce qui coûte 0 fr. 30 si la bénédiction est simple et 0 fr. 60 si on chante le *tantum ergo*[6].

1) Grillet, *Dictionnaire historique*, etc. t. I, p. 143.
2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 293.
3) Perrin, *Chamonix*, p. 244.
4) Constantin, *Dranse*; p. 179.
5) Verneilh, *loc. cit*; Documents Servettaz.
6) Documents Kellier.

VII

FUNÉRAILLES.

Pour une étude complète et détaillée des rites funéraires en Savoie, il conviendrait de rappeler le rôle joué jusque vers le milieu du siècle dernier par les nombreuses confréries locales de pénitents, et surtout par celle du *Saint-Esprit*, qui avait des ramifications pour ainsi dire dans chaque commune. Mais ce serait augmenter outre mesure un article déjà bien long. Il suffit donc d'indiquer que des restes de leur influence se discernent encore par endroits dans certains détails du costume[1] porté pendant les cérémonies de l'ensevelissement, du retour de l'église et des anniversaires.

Les croyances eschatologiques et les rites funéraires sont, de tous, ceux qui ont la vie la plus dure; là plus qu'ailleurs il y a plutôt des superpositions que des remplacements et, *a fortiori*, que des suppressions. En voici une preuve pour nos régions. A Chamonix, même encore à la fin du XIXe siècle, dès qu'une personne était décédée, on ouvrait la fenêtre de la chambre « pour permettre à l'âme de s'échapper »[2], rite manifestement contradictoire avec le système eschatologique chrétien. Bien mieux, dans plusieurs villages de Tarentaise et notamment à Saint-Jean de Belleville (où, soit dit en passant, on a découvert une vaste nécropole burgonde), on croyait au début du XIXe siècle que « dès qu'un individu était mort et jusqu'à ce que son corps fût enterré, son âme allait se reposer dans le champ le plus voisin; c'est pourquoi on portait aussitôt après le décès un peu de paille sur le lieu où l'on présumait que cette âme irait se reposer »[3], coutume encore en vigueur en Tarentaise[4].

1) Par exemple pour les parents, à Chamonix, le voile blanc plié en triangle et couvrant la tête, au lieu du crêpe noir couvrant le visage.

2) Perrin, *Chamonix*, p. 244.

3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 296.

4) E. L. Borrel, *Les Ceutrons*, Moutiers, 1905, p. 70.

En général, les parents restent à côté de l'agonisant. En Chautagne cependant, on l'abandonnait dès qu'on voyait la fin approcher, et seuls le *couseur* ou la *couseuse* de linceul restaient là avec une lampe funéraire, de l'eau bénite et autres objets nécessaires à la dernière toilette; il paraît que ces individus allaient souvent trop vite en besogne, et que, par exemple, en 1805, une jeune fille de dix-huit ans, de la commune de Motz, survécut plusieurs jours à la précipitation de sa *couseuse*; le principal devoir des *couseurs* était de « bien arranger et tendre les pieds du mort, sinon il y aurait eu une autre mort dans la famille »[1], idées et rites également non-chrétiens. A Tignes, on ne laisse au défunt que sa chemise et on le coud entièrement dans son linceul comme dans un sac; mais à Val d'Isère on l'habille; on croit à Tignes qu'au dernier soupir l'âme s'envole au ciel et paraît aussitôt devant Dieu pour être jugée[2].

Dans le Haut Chablais on rencontre une autre série de rites, d'origine peut-être romaine, mais plutôt hérétique : quelque éloignée que soit la maison du mort, tous les parents, amis et voisins se rendent (la description se rapporte au milieu du siècle dernier) à la maison mortuaire; le plus proche parent, le fils aîné par exemple, conduit le deuil; si c'est une femme qui a perdu son mari ou son enfant, il faut qu'elle dispute leur dépouille à ceux qui viennent l'enlever, puis qu'elle fasse mine de vouloir les suivre dans la tombe; les parents et amis versent des pleurs abondants, poussent des hurlements assourdissants; ces scènes bruyantes avaient lieu dans la demeure du défunt au moment où on transportait le corps au dehors, puis, avec plus de force encore, dans l'église, au moment où finissait le service funèbre[3].

Quant aux pleureurs, mon ami le Dr Amédée Guy me dit avoir entendu raconter à son père comment autrefois ceux

1) Verneilh, *ibidem*, p. 295 et 296 démarqué par A. Dessaix, *Savoie*, p. 174-175.
2) Documents Kellier.
3) Constantin, *Dranse*, p. 187-188.

de Bonneville pleuraient et hurlaient tout de bon. De nos jours les pleureurs ont disparu partout. Mais les lamentations collectives ont encore lieu en Tarentaise[1].

Le lien avec le mort de ceux qui portaient le cercueil et creusaient la fosse était en certaines communes défini strictement, et sans doute tel a dû être le cas général avant que ces activités ne fussent dévolues, surtout dans les villes et les gros bourgs, à des associations spéciales, d'abord religieuses (confréries), puis laïques et municipales. C'était aux deux plus proches voisins à creuser la fosse et à quatre autres à porter le cercueil[2], marque de solidarité localement limitée, qui ailleurs s'exprimait sous une autre forme. Ainsi à Chamonix, la fosse doit être creusée par les hommes du même hameau que le mort[3]. A Thonon, cette règle se trouve déjà atténuée en ce que les porteurs sont souvent volontaires, sans restriction de voisinage ou de parenté, et que c'est à un fossoyeur de métier à creuser la tombe; mais la solidarité locale s'exprime par ceci que l'on doit fermer les volets de tous les magasins de la rue habitée par le mort[4].

Cette coutume se rencontre aussi à Bonneville, et, je crois, dans tout le Chablais et dans tout le Faucigny. A Bonneville, j'ai noté qu'on baisse en outre les petites persiennes des fenêtres dans la rue où passe le cortège; et Amédée Guy m'informe que, il y a une vingtaine d'années, dès que quelqu'un voyait de loin s'avancer dans la rue où il se trouvait un cortège funéraire, il se hâtait de se cacher dans une allée de maison, en tirant sur lui la porte d'entrée. Cette dernière coutume était si générale à Bonneville, et si ancrée, qu'une municipalité radicale jugea nécessaire d'en interdire la continuation — sans se douter, comme de juste, qu'elle était non pas conforme, mais contraire au christianisme. Qu'on adopte

1) E. L. Borrel, *loc. cit.*, p. 269.

2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 295; L. Morand, *Les Bauges*, t. III, Chambéry, 1891, p. 323.

3) Perrin, *Chamonix*, p. 244.

4) L. Jacquot, *in Revue des Traditions Populaires*, 1905, p. 315.

à son propos l'explication contagionniste ou l'explication animiste, il n'en reste pas moins que cet acte de fermer sa maison et de se cacher manifeste une terreur profonde du mort, soit qu'on craigne l'intrusion de son âme (et dans ce cas ce rite est à rapprocher de ceux énumérés ci-dessus), soit qu'on redoute l'action des émanations de cette sorte de qualité positive qu'est la mort comme état particulier des êtres après leur décès.

Il faut en rapprocher les rites funéraires suivants que j'ai observés à Bonneville : les porteurs ont tous au bras un crêpe noir s'il s'agit d'une personne mariée, et blanc si c'est un enfant[1] et aux mains des gants blancs; arrivés au cimetière et le cercueil descendu dans la fosse, les porteurs jettent dessus brassards et gants. On peut voir dans ce rite une survivance d'un ancien sacrifice[2], ou, de préférence, un rite destiné à débarrasser les porteurs de tout objet représentatif de la mort ou contagionné par elle.

La même idée se trouve aussi à la base d'une coutume autrefois générale et obligatoire en Savoie, qui disparut à la suite d'accords particuliers ou collectifs et de mesures législatives, et dont on ne retrouve plus que des survivances sporadiques. Actuellement, dans la Faucigny, le drap qui recouvre immédiatement le cercueil, au-dessous de l'étoffe brodée que prête l'église, appartient de droit au curé. Ce drap doit être neuf ou du moins très peu usagé et du plus grand modèle; le curé peut s'en servir, mais non le vendre; c'est ainsi que le curé d'une grosse commune de l'arrondissement de Saint-Julien en Genevois ayant été déplacé, dut, avec l'aide du fossoyeur, du bedeau et de sa servante, creuser dans un champ appartenant au presbytère, une grande fosse où enfouir quarante-deux paires de drap neufs ou n'ayant guère servi, provenant d'enterrements. Dans beaucoup de communes il y a eu entente, et dans ce cas la famille donne au curé une somme de dix à quinze francs au lieu du

1) De même dans la région de Messery; cf. Vuarnet, *loc. cit.*, p. 190.
2) Voir plus loin des survivances probables de sacrifices au mort.

drap ; tout le monde y gagne. Mais à mesure qu'on remonte le cours des siècles, on trouve ce droit du curé, parfois des ordres monastiques et même du clergé local tout entier, plus étendu et plus vexatoire. C'est ainsi qu'à Chambéry ce droit, appelé *droit de spolie*, fut au cours des XIVe et XVe siècles matière à nombreuses discussions qui furent à peu près réglées par une convention de 1430[1]. A la Roche il y fallut une émeute populaire : une vieille dame se trouvant en agonie, ses héritiers déménagèrent sa chambre avant qu'elle ne rendît le dernier soupir, de manière à sauver du droit de spolie les objets de cette chambre qui revenaient tous, en vertu de ce droit, au clergé de la ville. Le peuple rendit responsable de cet acte révoltant les moines et les curés, faillit les massacrer et brûler leurs demeures. Il y eut des interventions, et le droit de spolie fut, par convention de 1530, délimité plus raisonnablement[2]. Des contestations du même ordre eurent lieu dans un grand nombre de localités de la Savoie, et le dernier reste du droit en question, je le vois dans le don du drap mortuaire au curé.

Il ne faut pas confondre ce don avec les distributions de vivres, de vêtement, etc. aux pauvres, dons qui étaient d'un usage très répandu et souvent déterminés exactement et en détail dans les testaments de personnes riches, tant bourgeois que nobles. Dans certaines localités, surtout à Moûtiers et à Saint-Jean de Maurienne ces dons primitivement fixés par un mourant généreux prirent au moyen-âge une forme coutumière très curieuse. L'historique des vicissitudes par lesquelles elle passa, sous le nom d'*aumône*, en Tarentaise et en Maurienne est intéressant, en ce qu'il montre comment les collectivités plutôt pauvres de ces vallées trouvèrent un moyen pratique de récupérer partiellement les sommes et vivres que les impôts cléricaux les obligeaient à verser au trésor et aux greniers épiscopaux.

1) Cf. Chapperon, *Chambéry à la fin du XIVe siècle*, p. 69.
2) Pour les détails, voir Grillet, *Histoire de la Roche*, 2e éd., p. 50-51.

L'aumône de Lanslebourg fut instituée par le testament de Jacques Scibillé en l'an 1300. Ce testament commençait ainsi : « *Testator vult et praecipit quod perpetuo fiat illa dona quae fieri consuevit die martis proxima post festum Paschae.* » Scibillé voulait donc qu'on continuât de faire l'aumône (*dona*) le premier mardi après Pâques. Or quelques années plus tard, ses exécuteurs testamentaires s'arrangèrent pour ne pas faire le don annuel ; les gens du pays réclamèrent : il y eut enquête et dans l'acte d'arrangement de 1387 on lit : « Huit fois vingt années se sont écoulées depuis qu'une noble dame du royaume de France aujourd'hui communément appelée *la Donna* et qui allait en pèlerinage à Rome, mourait à Lanslebourg ; et voulant établir ces deux aumônes et œuvres pies, chargea Scibillé, en lui donnant de grandes sommes d'argent, d'y affecter des propriétés... » qui sont deux prés encore appelés de nos jours *prés de la Donna*[1]. C'est là l'un des cas les plus nets que je connaisse de formation d'une légende sur base verbale. Il est clair que les deux prés affectés par Scibillé reçurent d'abord le nom de *prés de la dona*, c'est-à-dire de l'aumône, que le peuple comprit *prés de la Donna*, mot qui dans le pays désignait les *dames nobles* et en italien moderne signifie *femme*, et qu'ensuite il inventa une légende dans laquelle le charitable Scibillé tombait au simple rôle d'exécuteur testamentaire d'une dame qui serait morte 60 ans avant le testament de 1300.

Les testaments ordinaires cependant ne stipulaient qu'une distribution de vivres unique après la cérémonie funéraire[2]. Cette distribution ne doit pas être regardée comme un simple acte de charité ou de repentir, mais plutôt comme une forme systématisée et chrétiennement régularisée des anciens repas funèbres. Ces repas[3] existent de nos jours

1) Cf. P. A. Noz, *Notice... sur l'aumône de Pâques*, Mém. Doc. Chambéry, t. X ; Fl. Truchet, *Essai sur l'aumône du carême*, etc. Moutiers, 1860 ; etc.

2) Cf. Lavorel, *Cluses et le Faucigny, usages*, etc. ; Gave, *Monographie de la paroisse de Reignier*, et en général les monographies de paroisses savoyardes.

3) Verneilh, p. 295 ; Constantin, *Dronse*, p. 188 ; Borrel, *Ceutrons*, p. 72.

encore, bien que moins copieux qu'autrefois. A Hautecour en Tarentaise, on utilisait encore il y a quelques années la « marmite des morts », conservée dans l'église, qui servait à la cuisson des grandes aumônes, avec distributions de pain et de sel, obligatoires à la mort de chaque chef de famille[1]; dans la vallée de Chamonix, on établissait sur la place du village ou devant le four banal de grandes chaudières pour distribuer la soupe aux « pauvres », qui en emportaient chacun un pot; cette distribution se renouvelait au commencement et à la fin des anniversaires, et l'on distribuait encore du sel, du pain, du riz dans le courant de l'année du décès[2]. En Haut Chablais et dans la vallée de Thônes, ces distributions s'appelaient la *fête* ou la *danna*. Les pauvres et non pauvres de la commune et des environs s'asseyaient sur deux lignes parallèles, leur *toupin* à la main; le maire et deux notables donnaient à chacun l'un la moitié d'un grand pain, l'autre un gros morceau de fromage et le troisième lui remplissait son pot de soupe; même distribution le jour anniversaire de la mort, mais ceux qui y assistaient devaient prier pour l'âme du mort[3]. Si maintenant on rapproche ces rites de ceux des Slaves et de nombreux demi-civilisés, il devient évident que ces distributions répondent à une coutume antérieure où un repas de communion réunissait parents et voisins pour que la solidarité locale se trouvât resserrée et que la désagrégation provisoire causée par la mort d'un membre fût atténuée, puis guérie[4].

Des nécessités locales modifient parfois les rites funéraires. Ainsi en certains villages de haute montagne lorsqu'une mort se produit pendant l'hiver, on attache le cadavre sur une sorte de claie en branchages en le liant bien pour qu'il ne

1) Despine, *Promenade en Tarentaise*, Moutiers, 1865, p. 96.

2) Perrin, *Chamonix*, p. 245.

3) Constantin, *Dranse*, p. 189-190.

4) Je rappelle que le mot de « pauvre » n'avait pas un sens précis, et que les contestations à propos de ces diverses sortes de distributions ont porté sur ceci que des gens nullement « pauvres » y venaient assister.

puisse rien rejeter, et on l'envoie sur la pente, seul ou accompagné, glisser jusqu'à l'endroit où attendent ceux qui conduiront la dépouille à l'église et au cimetière[1].

Dans les villages de la paroisse des Clefs, cependant, on conduisait le mort en traîneau au chef-lieu par n'importe quel temps ; seuls les voisins menaient le mort, et même le cheval était celui d'un voisin mais non celui du mort ; il y avait plusieurs repas en commun aux frais desquels les autres familles participaient si celle du mort n'était pas assez riche[2]. A Messery la solidarité de classe d'âge se marque en ceci que le cerceuil est porté par des jeunes gens si le défunt était célibataire, sinon par des hommes mariés[3].

Quant à l'usage de l'*honneur*, noté à Thonon[4] et à Messery[5] et qui consiste en un défilé par devant la famille de tous ceux qui ont eu affaire au mort à quelque occasion que ce soit, il semble d'importation genevoise.

Voici, semble-t-il, des survivances de sacrifices funéraires, ensuite rattachés à l'institution des aumônes rituelles : en Chautagne, pendant une année, la famille du mort faisait déposer sur sa tombe, chaque dimanche, un pain de quatre livres et parfois une pinte de vin, offrandes qui profitaient au curé ; dans le canton de Saint-Michel de Maurienne, notamment à Saint-Martin de la Porte, le cercueil d'un chef de famille était suivi par une chèvre que la faim faisait bêler et qu'on abandonnait au curé[6]. Les sacrifices primitifs semblent avoir été remplacés dans les Bauges par une cérémonie chrétienne, puisque chaque dimanche pendant une année les membres de la famille se réunissaient

1) Fr. Wey, *La Haute Savoie*, éd. in-18, p. 303 ; Gay, *Thônes*, p. 55.
2) Gay, *Thônes*, p. 56.
3) Vuarnet, *Messery*, 190.
4) Jacquot, *loc. cit.*, p. 315.
5) Vuarnet, *loc. cit.*
6) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 296.

sur la tombe avant la grand'mese et le curé y venait, en habits sacerdotaux, réciter l'absoute[1].

Peut-être faut-il rapprocher de certains rites romains le suivant sur lequel on m'a renseigné à Bonneville et qui autrefois était de rigueur dans toute la vallée moyenne de l'Arve. On n'y déposait pas, comme aujourd'hui, des bouquets ou des couronnes de fleurs naturelles ou artificielles sur la tombe, mais on confectionnait, avec des fleurs de couleur, menues et fines, des bouquets qu'on mettait sur le cercueil, qu'on remportait du cimetière et qu'on conservait chez soi, sous verre, dans un cadre : une notice indiquait le nom, le sexe, l'âge du défunt, que représentait matériellement ce bouquet, devant lequel on priait pour le repos de l'âme du défunt[2]. Le contre-coup de cette coutume était que les anciennes tombes savoyardes étaient dénuées de tous ces souvenirs qui sont si caractéristiques des cimetières parisiens.

Dans la région où il y avait un mort dans une maison, on retirait les clochettes du cou des vaches pendant un

1) L. Morand, *Les Bauges*, t. III, p. 323.

2) Mme Ve Nicollet de Bonneville m'a prêté pour les photographier ses bouquets funéraires de famille, d'un modèle ancien et à fleurs de couleur d'un joli travail. Voici l'inscription collée sur le cadre : « Nicollet Jean Fréderic fut cet enfant chéri qui vit naître l'aurore du 18 juillet 1874 né en Afrique. De même que cette fleur que le matin voit éclore et que déjà le soir voit se flétrir et tomber défaillante. Tu était à nos yeux cette aimable fleur qui nous fut ravie au printemps de sa vie le 23 avril 1876. Au céleste séjour tu as pris place dans la région des anges et de l'Éternel formant la couronne meublée par un père et une mère qui le conserve un éternel souvenir ».

Dans les endroits restés blancs et les angles du papier : « Souvenir de mes trois enfants chéris de Nicollet Jérémie Tellet né 1890 décédé 1892 à l'âge de deux ans ».

« Nicollet Henri 23 oct. 1883 déc. 21 déc. 1902 ».

« 1879 déc. 1884 ».

En France d'ordinaire, de nos jours, le souvenir familial est constitué par un objet ayant appartenu au mort ou par sa photographie : à Paris, la tendance se marque à tout centraliser (objets et sentiments) sur la tombe même ; sans doute à cause de la fréquence des déménagements.

certain temps, et ceux qui avaient un rucher d'abeilles plaçaient un crêpe à chaque ruche[1].

Si un décès avait lieu un vendredi, c'était le présage d'une autre mort pour la famille; de même une pie ou une chouette perchées sur le toit de la maison[2].

Tous les rites énumérés se rapportent aux funérailles des hommes adultes, les seuls dont se soient préoccupés les observateurs, alors que celles des femmes et des enfants comprennent peut-être des rites intéressants. C'est ainsi que dans la vallée de Chamonix, lors des funérailles d'un enfant, les cloches sonnent en carillon, la bière est couverte de fleurs et portée par des enfants du même âge (solidarité de classe d'âge) et les parents suivent en habits de fête[3], rite peut-être chrétien, parce qu'il faut se réjouir de ce que l'enfant est allé vivre avec les anges.

Il conviendrait aussi de s'enquérir en détail des rites et de la date des anniversaires, qui ont, comme je l'ai montré dans mes *Rites de Passage*, un sens *d'étapes*. Dans la vallée de Chamonix, ils ont lieu le 7e et le 30e jours après le décès et au bout de l'an[4]; ils sont en somme l'équivalent des *répétailles* du mariage.

COMPLÉMENTS

Un certain nombre de documents inédits me sont parvenus pendant l'impression du présent mémoire. Je n'en donne ci-dessous que les éléments qui sont de nature à compléter ou à rectifier ce qui a été dit. Ils proviennent : pour plusieurs communes du Chablais, de mon excellent ami Cl. Servettaz ; pour les Hautes-Bauges, de Mme Simond, d'Allèves, et pour diverses communes de la Haute-Savoie comme Gruffy,

1) Gay, *Thônes*, p. 56.
2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 296.
3) Perrin, *Chamonix*, p. 245.
4) *Ibidem*.

Chainaz, etc., d'un instituteur qui désire garder l'anonymat; pour les Avanchers et Sainte-Foy-Tarentaise, de M. Kellier; pour le Petit Bugey, de M. Létanche, d'Yenne. Enfin j'ai recueilli en octobre dernier des renseignements dans la vallée des Arves, au-dessus de Saint-Jean de Maurienne. En somme, il n'y encore d'étudiées, en ce qui concerne les rites de passage, qu'une centaine de communes, sur plus de sept cents que comprennent les deux départements.

Le baptême.

A Bellevaux, c'est la marraine accompagnée du parrain qui présente l'enfant au baptême; elle le porte sur sa tête le jour même de la naissance dans un berceau orné de rubans de couleur. Pour les filles, on place un bouquet juste au milieu et en tête du berceau, et sur le côté droit pour les garçons. Il en était de même à Habère-Lullin et Habère Poche autrefois, mais le bouquet servait en outre à retenir le voile blanc avec transparent rose qui recouvrait le berceau; si le parrain pouvait justifier d'une conduite irréprochable, il était autorisé à porter lui aussi un bouquet, distinction très recherchée. Dans ces deux localités on sonnait toutes les cloches pour un garçon, mais pas la plus grosse pour une fille. Le parrain et la marraine y faisaient un cadeau à la mère de l'enfant, et celle-ci offrait un tablier à la marraine. De nos jours, par contre, c'est la sage-femme qui porte l'enfant à l'église, recouvert d'un châle ou d'un voile, et on a supprimé toute marque distinctive du sexe. Même transformation à Novel, où en outre on employait, et emploie encore dans quelques familles, pour la cérémonie à l'église, une nappe à fleurs de 2 mètres carrés que chaque famille conservait avec soin; celle de l'informateur a près de deux siècles d'existence. En général, on utilise la nappe qui sert à la première communion.

A Montrioud, Marcellaz, Éterey, la sage-femme a aussi remplacé la marraine, mais le berceau et les signes distinctifs du sexe subsistent. C'est un bouquet placé à la tête pour les garçons, et sur le côté du berceau pour les filles, mais sans distinction de couleurs (rouge, blanc, etc.). Chaque mère fait son premier bouquet à son goût et le même sert pour tous les enfants indistinctement. Pour les garçons, on sonne la première et la troisième cloches, et pour les filles la deuxième et la quatrième, selon la générosité du parrain et de la marraine. Autrefois l'enfant gardait son bonnet blanc les neuf premiers jours, peut-être,

ajoute l'informateur, pour imiter la robe blanche des catéchumènes le premier jour du baptême et les huit jours suivants... et ce serait là une survivance de l'ancien rituel destiné aux adultes; cf. aussi la période *in albis* de la semaine de Pâques.

A Sixt, c'est la marraine qui porte l'enfant à l'église, accompagnée du parrain; les filles se distinguent par une couronne sur la tête; l'enfant est porté dans un berceau.

A Gruffy et aux environs d'Alby, le nouveau-né était porté dans son berceau recouvert d'un voile de tulle ou de dentelle; on fixait un nœud de rubans et de fleurs artificielles au milieu de l'arceau pour les garçons et sur le côté gauche pour les filles. De nos jours, c'est la sage-femme qui porte l'enfant à l'église dans une robe de baptême et recouvert du voile de mariage de sa mère. Le parrain du premier-né est le grand-père paternel et la marraine, la grand'mère maternelle; et pour le second enfant, le grand-père maternel et la grand'mère paternelle. Le parrain paie le carillon et la marraine la sage-femme. Il n'y a pas de carillon pour les enfants de fille-mère. A Seyssel, il semble qu'on distribue des dragées à tous les voisins de la rue. Dans la région ci-dessus citée un repas de famille suit le baptême. A la vogue, le parrain achetait à chacun de ses filleuls et filleules un biscuit de forme spéciale, allongé et bifide à chaque extrémité; ces gâteaux ne se fabriquent plus depuis une dizaine d'années.

Dans le Petit Bugey (région d'Yenne), l'enfant est d'ordinaire porté à l'église par la sage-femme; il n'y a pas de signes du sexe; on fait sonner les cloches longtemps, car « plus elles sonnent, mieux l'enfant chantera »; la distribution des dragées est récente, mais de tout temps le cortège fut au retour précédé d'un flambeau allumé qui est présenté, à la maison, à la mère qui l'éteint elle-même; cette coutume tend à disparaître.

Aux Avanchers, c'est la sage-femme qui porte l'enfant à l'église; autrefois il n'y avait pas de marques distinctives du sexe, mais de nos jours on met des rubans aux garçons et les filles sont tout en blanc.

Je signale en passant la curieuse localisation dans la Suisse Romande[1] de deux des rites de baptême que nous avons trouvés en usage à peu près partout en Savoie : 1° L'enfant n'était porté autrefois à l'église dans un berceau que dans les Alpes vaudoises et ne l'est encore que dans le

1) Cf. L. Gauchat, *La Trilogie de la Vie*, Bull. du Glossaire des Patois de la Suisse Romande, t. IX, 1910, p. 12.

Valais; 2e le sexe de l'enfant était signalé sur le berceau par une fleur artificielle ou un bouquet pour un garçon, une couronne de fleurs (*chapelet*) pour une fille dans le val de Bagnes en Valais. Partout ailleurs les coutumes diffèrent (on porte l'enfant sur un coussin, on le couvre d'un voile, d'un tapis, de carrés d'étoffe quadrillée, etc. et on ne distingue pas les sexes, en tout cas on n'emploie pas de bouquet, etc.). Et ceci conduit à penser que les coutumes vaudoise et valaisane signalées sont d'importation savoyarde. Cependant quelque étendues qu'aient été les enquêtes de M. Gauchat, il se peut que de petits faits de ce genre lui aient échappé, et il vaudrait la peine de s'informer quelles sont, ou étaient, les coutumes spéciales du val d'Illiers et de Salvan-Finshaut, vallées qui sont directement en relation avec des vallées de Savoie; la même question se pose pour le val d'Aoste et le val de Suse.

Les fiançailles et le mariage.

Je ne noterai ici que les variantes du scénario général décrit ci-dessus.

A Sixt, c'est le garçon qui fait la demande aux parents de la fille. Il est remarquable que les documents nouveaux insistent sur ce fait que d'ordinaire le garçon et la fille commencent par s'entendre en dehors des parents. Ainsi à Bellevaux ils se fréquentent en cachette avant que le garçon fasse sa demande ; à Sixt il invite la fille seule à une petite soirée et lui fait des présents (robe, bouquet, etc.).

Les arrhes ne me sont signalées (c'est une pièce d'or de 40, 50 ou 100 francs) que pour la région des Hautes Bauges (cela s'appelle *engager sa fiancée*), pour les Avanchers (50 à 200 francs) et pour Montriond (20 à 50 francs). Ces arrhes ne sont pas à considérer comme des cadeaux. Ceux-ci commencent à être stipulés dans la région de Tignes dès les veillées, comme le prouve la curieuse chanson que voici, qui est inédite et que m'a communiquée M. Kellier. Les jeunes garçons la chantent avant d'entrer dans la maison où se fait la veillée, et les filles répondent du dedans :

I. Bona sèra, veillozè	Bonsoir veilleuses
Tchanca dè mi bona sèra	Tchanca de mi, bonsoir,
Corpa dè mi, bona sèra	Corpa de mi, bonsoir,
Bona sèra, veillozè.	Bonsoir, veilleuses.
II. Kéli kèla dè fourè	Qui est là, dehors ?
Tchanca de mi, kèli kèla,	Tchanca de mi, qui est là ?

Corpa de mi, kēn kèla,	Corpa de mi, qui est là ?
Kèli kèla de fourè	Qui est là, dehors ?
III. Ç'ou mi Marti, ma dôna	C'est moi, Martin.
IV. W'è tu sta, Marti (nè)	Où as-tu été, Martin ?
V. A la fèra, ma dôna	A la foire, ma dame.
VI. Qè m'as-tu cronspa, Marti (nè)	Que m'as-tu acheté, Martin ?
VII. Oun capèli, ma dôna	Un chapeau, ma dame.
VIII. Varè l'as-tu paga, Marti (nè)	Combien l'as-tu payé, Martin ?
IX. Dwè dinè, ma dôna	Deux (francs) et demi, ma dame.
X. A cwi l'vès-tu dè, Marti (nè)	A qui le veux-tu donner, Martin ?
XI. A l'espousa, ma dôna	A la fiancée, ma dame.
XII. Intra didè, Marti (nè)	Entre dedans, Martin.

Tchanca dè mi et *Corpa dè mi* sont des jurons piémontais bien connus, et toute la chanson pourrait bien être d'importation piémontaise.

Autrefois les fiançailles étaient bénies à l'église aux Habère, à Montriond ; l'informateur remarque que malgré une circulaire du Pape, la coutume meurt sans espoir de retour, et que la défense de cohabiter sous le même toit vient de l'Église. Cette défense m'est signalée aussi pour Sixt, les Avanchers et Novel, où l'on donne pour raison « l'exiguïté du logis ». Les fiançailles bénies à l'église et suivies d'un repas des deux familles existent encore dans la plupart des communes des Hautes Bauges ainsi que dans le Petit Bugey. Dans cette dernière région les fiançailles sont considérées comme définitives dès après le don des cadeaux à la fille et l'échange de promesses à l'église ; et à partir de ce moment les fiancés ne doivent pas coucher sous le même toit ; ils offrent des dragées à leurs parents et amis.

Le repas d'adieu du garçon (enterrement de la vie de garçon) existait à Montriond, Etercy, Marcellaz et avait lieu le soir des fiançailles. Il est en usage actuellement aux Habère et dans le Petit Bugey ; son existence ancienne et actuelle est niée pour Bellevaux et Novel ; elle n'est pas signalée dans les Hautes Bauges, ni dans la région d'Alby, Gruffy, etc.

Le système des cadeaux tend à se simplifier. Aux Habère le garçon ne donne même une bague de fiançailles que s'il est de bonne famille. Mais ailleurs les cadeaux sont encore réglementés. Ainsi à Novel la fiancée achète la chemise de noces de son futur et celui-ci achète le tour de cou, avec le cœur ; les amies de la fille lui offraient autrefois un châle-tapis et elle leur distribuait, ainsi qu'aux femmes de la noce, des mouchoirs et des fichus. Dans les Hautes Bauges, le rôle des parrains et marraines est remarquable : la marraine de l'épouse lui achète sa che-

mise et la fille offre une robe à sa marraine, l'époux achète une cravate à son parrain et à celui de l'épouse et les deux mariés habillent de neuf tous leurs filleuls et filleules. A Sales, la mariée achète une robe à sa belle-mère et des tabliers à ses tantes; à Evires, l'époux donnait un mouchoir de couleur au maire et au secrétaire, et à Viuz la mariée un mouchoir blanc au curé. A Entrevernes, les invités apportent chacun une petite motte de beurre aux mariés. Enfin, dans la région d'Héry et dans la plupart des communes des Bauges, les fiancés vont ensemble à la grand'ville voisine acheter les bijoux : cela s'appelle du terme déjà signalé de « *s'farra*, se ferrer ».

Les costumes de mariage anciens et actuels m'ont été décrits assez en détail, mais ces descriptions ne sont pour l'objet du présent mémoire que d'un intérêt secondaire. En ce qui concerne le *fian* (*fiè* dans les Bauges) j'ai appris depuis que le mot vient régulièrement de *cinctum*.

A Etercy, Marcellaz, il est blanc et porté aussi bien par les veuves qui se remarient que par les filles, ce qui montre que c'est bien un signe d'appropriation indépendant de la virginité. Par contre le voile et la fleur d'oranger sont dans les Bauges et ailleurs défendus aux filles-mères, aux fiancées enceintes et aux veuves.

A signaler qu'aux Habère la dot de la mariée se reconnaissait aux plis de sa robe, un pli par mille francs, et que le voile n'y est en usage que depuis peu. Le voile de mariage est d'ailleurs dans toute la Savoie d'introduction récente.

D'un court séjour dans la vallée des Arves je n'ai pu rapporter que des échantillons des costumes quotidiens et de mariage : ceux-ci sont ornés de broderies éclatantes, rouge-cerise, violet-évêque, etc., et les gens de la noce portent des bouquets multicolores de fleurs artificielles qui sont conservés; le bouquet de la mariée est parfois énorme et son bonnet de dentelle coûte à lui seul une cinquantaine de francs. Les couleurs sont autres si on est en deuil.

Comme rite de départ de la maison de la fille, on me signale à Chainaz la chanson suivante que chante la mère :

Ma fille chérie,
Pour te bénir, je me mets à genoux,
Tu vas donc quitter ta famille,
Et le toit paternel pour suivre un époux!
Va pourtant, sois heureuse,
Suis l'époux auquel je t'unis!
Enfant sois bénis!

Tout rite d'enlèvement est *nié* pour Novel et Bellevaux; il n'en est pas fait mention pour Les Avanchers ni pour les communes des Bauges, excepté pour Cusy où quelques jeunes gens essaient parfois de prendre le bras de l'épouse au sortir de la mairie ou d'ordinaire au sortir de l'église. Un rite d'enlèvement m'est signalé pour Etercy comme se plaçant au moment de l'entrée de la mariée dans sa nouvelle demeure, et pour Sixt sans spécification de moment : on essaie d'enlever la mariée au garçon d'honneur qui doit la garder jusqu'à la fin de la noce.

En ce qui concerne les rites de barrage, mes nouveaux documents en accusent la presque généralité ancienne ou actuelle, et prouvent bien que ces rites s'adressent à celui des jeunes époux qui change de commune. Sauf pour Sixt, où il est dit expressément qu'aucun barrage n'a lieu (mais l'informateur ne semble pas avoir compris l'utilité des enquêtes détaillées et je m'attends à des corrections de la part d'autres chercheurs); le barrage est affirmé sous sa forme brutale pour Bellevaux (buissons d'épines placés en travers du chemin); sous une forme atténuée (ruban que la mariée coupe ou fait semblant de couper, avec embrassades, collation, don en argent, etc.) pour Les Avanchers (si les mariés refusent de compenser les frais, les garçons leur organisent un charivari qui dure plusieurs soirs), Novel et Saint-Gingolph (avec table et don en argent), les Habère (ce sont des enfants qui tiennent le ruban, mais autrefois le barrage se faisait avec des fagots) et les communes des Hautes Bauges (le ruban, qui doit être blanc, est placé à l'entrée de la commune de l'époux et ce sont les jeunes filles de cette localité qui le tiennent; au lieu d'être un rite de sortie, le rite est donc ici un rite d'entrée sur un territoire nouveau). Peut-être faut-il considérer comme la forme la plus atténuée du rite de barrage, à moins que ce ne soit un rite banal de bénédiction, la coutume générale dans les Hautes-Bauges qui veut que toute personne rencontrant le cortège dès le départ de la maison de la fille doive *étrenner* les époux, c'est-à-dire les embrasser et remettre quelque sous (*l'obole*) à l'épouse. On ne me signale aucun rite de barrage pour le Petit Bugey.

La pluie de bonbons sur les époux que j'ai interprétée comme un rite de fécondation ne m'est signalée que pour Héry, Chainaz, Grufly et Chapeiry; ce sont les invités qui les jettent à la sortie de l'église.

Le rite d'entrée du cortège dans la maison de l'époux était également dramatisé à Etercy, Marcellaz, Montriond : des parents et invités se déguisaient en mendiants, en brigands et un dialogue humoristique s'engageait; la coutume de présenter à la belle-fille, au lieu d'une robe

et d'articles de lingerie, comme autrefois, la clef de la maison ou d'un grenier et sur une assiette, daterait dans ces communes, suivant l'informateur, d'une vingtaine d'années. Dans les Hautes Bauges ce rite d'entrée est accompagné d'un dialogue chanté; la belle-mère attend sur le seuil de sa porte; elle embrasse l'épouse, lui passe un tablier blanc, lui remet une *poche* et la fait asseoir sur une chaise au coin du feu. Et elle chante :

Entrez, entrez, mes chers enfants,
Entrez dans la maison paternelle ;
Vous serez mes deux enfants,
Et moi je serai votre mère.

Émotion générale; l'épouse pleure; la noce répond pour elle :

O quel bonheur d'appartenir,
A une famille si honorable !
Je prierai Dieu toute ma vie
De bénir notre mariage.

Dans le Petit Bugey (coutume assez répandue dans toute la Savoie-Propre) la mariée doit ramasser un balai placé à dessein par terre, derrière la porte d'entrée.

Sur les rites d'agrégation de l'épousée à sa nouvelle famille, je n'ai guère reçu de renseignements nouveaux : deux correspondants me font remarquer que la visite de la mariée sur les tombes de sa nouvelle famille a dû disparaître à mesure que les cimetières autour des églises ont été désaffectés. Par contre, les embrassades générales ont subsisté partout.

A Chainaz-les-Frasses la noce terminée, les filles du village de la mariée s'introduisent en cachette l'un des jours suivants chez les concurrents évincés et déposent un bouquet sur leur cheminée.

Le charivari aux veufs était général, mais se perd de plus en plus. D'ordinaire, le mari n'a qu'à payer à boire pour se racheter. Pourtant on me cite un cas récent à Faverges où le mari dut payer 70 fr. aux jeunes gens de l'endroit. Les mânes du président Favre doivent être satisfaites de l'abolition de cette coutume contre laquelle il édicta des ordonnances sévères. Dans le Petit Bugey, le charivari à un veuf ou à une veuve se remariant existe encore; dans le second cas; il est fait par les filles; charivari se dit dans cette région *traçassin*.

Le lit des mariés était béni par le curé à Novel après un repas de

famille, et à Etercy, etc. il était *fait* la veille par la demoiselle d'honneur.

Le soir de la noce on apporte aux mariés dans leur lit une soupe à l'oignon bien assaisonnée à Sixt, le vin chaud aux Avanchers. La soupe au poivre, ainsi que les farces dialoguées dont parlent les documents anciens, semblent avoir disparu partout. Il convient de ne pas confondre ce rite ancien avec celui plus moderne, courant par exemple dans le Petit Bugey, suivant lequel on porte un « réconfortant » aux époux le matin à leur lever.

Le voyage de noces, coutume importée des villes, tend à se répandre même en haute montagne.

Les Relevailles.

La cérémonie *catholique* de purification est encore en usage à Bellevaux, Marcellaz, Etercy, les Habère, Novel, Les Avanchers, etc., mai dans aucune de ces localités il n'y a de repas de famille à cette occasion. Ceci prouve (j'ai prié mes correspondants de me communiquer aussi les réponses négatives) que la cérémonie en question, qui tend à se perdre rapidement, n'a jamais été adoptée comme une coutume proprement populaire, mais qu'elle est restée comme un épiphénomène rituel.

Le repas des *comparailles* signalé au début du XIXe siècle et les visites à l'accouchée si courantes au moyen-âge et même plus tard se rencontrent encore sporadiquement en Savoie. Ainsi aux Avanchers, dans la quinzaine qui suit l'accouchement, les jeunes parents donnent un repas auquel sont conviés la sage-femme, les parrain et marraine, et les principaux parents. Dans la région d'Alby en Albanais, après l'accouchement, les voisines portent à l'accouchée chacune un panier contenant du pain blanc, du sucre, du riz ou des petites pâtes; cela s'appelle la *panéria*, la *rutie* (la rôtie), la *corbaglia* (la corbeille) ou le *rafot* (terme que le *Dict. Sav.* traduit par four-à-chaux mais qui doit avoir ici le sens de visite?). Dans le Petit Bugey, la mère accompagnée de la sage-femme se présente à l'église où elle fait une offrande en argent ou en nature, puis il y a un banquet à la maison et l'usage exige dans les villages de la campagne que l'accouchée, pour bien marquer son complet rétablissement, saute par-dessus un panier plein d'œufs sans en casser aucun.

Les Funérailles.

Des renseignements complémentaires que j'ai reçus il ressort que l'ancienne coutume d'envelopper le mort dans un linceul est en voie de disparition rapide.

Comme rites funéraires spéciaux, j'ai à signaler qu'à Bellevaux, on revêt le mort de ses habits du dimanche et on lui attache les jambes à la hauteur du jarret; aux Habère, chacun des assistants fait dans l'église le tour du cercueil et dépose une pièce de monnaie dans une assiette « pour faire prier » et à Sixt on met dans la bière des objets de piété tels que crucifix, paroissien, chapelet, etc.

Quant au repas des funérailles, si important autrefois, il semble avoir disparu dans la plupart des communes.

A. VAN GENNEP.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. Lévy-Bruhl. — **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures** (*Travaux de l'Année sociologique*, III). — Paris, Alcan, 1910, 461 p. in-8°.

M. Lévy-Bruhl s'est proposé, dans cet important ouvrage, de déterminer les caractères dominants et les principes directeurs de la mentalité des primitifs. L'intérêt de cette recherche n'échappera à aucun de ceux qui s'occupent des religions inférieures, de quelque point de vue que ce soit. Il est impossible, en effet, d'interpréter un phénomène religieux, ou même simplement de le décrire, sans s'être préalablement demandé comment pensent les primitifs, à quelles lois obéit leur activité mentale et sans s'être formé sur ce sujet une opinion au moins provisoire. Mais le spécialiste, pressé par la multitude des faits et préoccupé de problèmes particuliers, n'a généralement ni le temps ni la culture qu'il faut pour résoudre méthodiquement des questions de cet ordre ; il se contente souvent de notions psychologiques courantes, qui paraissent évidentes parce qu'elles sont familières, mais qui sont dénuées de valeur scientifique.

Il est heureux pour nos études que ce problème préliminaire ait été abordé de front et par un des hommes les mieux armés pour une telle recherche. L'historien de la philosophie qu'est M. Lévy-Bruhl apportait à la tâche une intelligence lucide et pénétrante, rompue à l'analyse des concepts, initiée aux méthodes et aux tendances de la logique et de la psychologie contemporaines, habile à découvrir le mécanisme caché des opérations mentales. Mais ces qualités précieuses ne suffisaient pas. Les œuvres des philosophes n'exercent, en général, qu'une faible influence sur les recherches des spécialistes parce qu'elles se complaisent trop aux idées générales, aux discussions dialectiques et

qu'elles restent trop éloignées des faits. Ce livre n'est pas à cet égard un livre de philosophe. M. Lévy-Bruhl a tenu à montrer par l'exemple qu'une étude positive des fonctions mentales est possible et, pour y parvenir, il n'a pas hésité à acquérir une érudition ethnographique étendue et sûre. C'est l'étude directe des documents qui l'a conduit aux vues qu'il soutient dans cet ouvrage et la preuve qu'il en fournit consiste toujours, non en raisons abstraites, mais en faits : faits du meilleur aloi, judicieusement choisis, présentés tout ensemble avec art et fidélité. Ce rare alliage de qualités diverses a permis à M. Lévy-Bruhl de produire une œuvre originale et féconde, dont l'histoire des religions doit faire son profit.

La plupart des ethnographes et des anthropologistes, surtout en Angleterre, ont pris pour accordé que l'esprit humain est toujours et partout semblable à lui-même. La mentalité primitive est constituée et opère de la même manière que la nôtre ; elle ne s'en distingue que par le moindre degré de son développement. De tous temps, les hommes ont disposé des mêmes instruments de pensée ; mais, dans les sociétés peu avancées en civilisation, ils en font un usage enfantin et grossier. La tâche du savant qui veut rendre compte des institutions des « sauvages » consiste précisément à montrer comment des croyances et des pratiques, en apparence étranges et absurdes, obéissent aux lois ordinaires de notre vie mentale. Ainsi Tylor découvre dans l'animisme une application naïve mais cohérente du principe de causalité ; ainsi Frazer explique les différentes espèces de la magie par un appel aux lois de l'association des idées.

M. Lévy-Bruhl conteste la légitimité de ce postulat et de la méthode qui en découle. Sans doute il est toujours possible de faire entrer dans les cadres de notre logique les productions mentales qui y répugnent le plus ; mais qui nous dit que cette transposition, qu'on nous donne pour une explication, n'altère pas la pensée des primitifs en ce qu'elle a d'essentiel ? Rien ne nous autorise à affirmer d'avance qu'il n'y a qu'une seule manière de penser et de raisonner, la nôtre. Au contraire, du moment où l'on a aperçu que les fonctions mentales supérieures dépendent étroitement de la vie en société, on doit s'attendre à les voir varier en fonction des conditions sociales et à rencontrer divers *types de mentalité*, de même qu'il faut distinguer plusieurs types de techniques, de langues, d'institutions juridiques, et, en un mot, de civilisations. De fait, l'étude impartiale des représentations collectives que

présentent les sociétés inférieures permet de constituer, pour ces sociétés, un type mental nettement tranché, dont voici les principaux caractères.

En premier lieu, la mentalité primitive est essentiellement *mystique*. M. Lévy-Bruhl a soin de définir ce mot qui prête à des malentendus. Il ne s'agit pas d'attribuer aux sociétés inférieures le penchant à la spéculation abstruse et le désir de s'évader du réel qui caractérisent plutôt les sociétés vieillies et saturées de culture. Pour les primitifs, c'est la réalité où ils se meuvent qui est elle-même mystique. Tous les êtres, tous les objets sont, pour eux, imprégnés d'une sorte de fluide invisible qui fait partie intégrante de leur essence et qui leur communique des vertus occultes. Ces vertus, qui exercent une influence souveraine sur la vie et le destin des hommes, les préoccupent par dessus tout : les choses sensibles, les formes et les couleurs, les sons, les odeurs ne sont que les signes ou les véhicules des forces mystérieuses, partout présentes dans le monde.

Ce mysticisme, qui domine la conscience des primitifs, se fait sentir dans toutes leurs opérations mentales et d'abord dans leur façon de percevoir les objets extérieurs. Toute image, chez eux, se présente enveloppée dans un complexus de représentations qu'impose ou suggère la tradition sociale et où prédominent les éléments émotionnels, espoir ou crainte, horreur ou adoration. Leur perception est orientée autrement que la nôtre : elle ne s'attache pas de préférence aux caractères objectifs, visibles ou tangibles, des choses ; elle s'élance d'un bond vers les pouvoirs redoutables, vers les esprits. De là vient l'importance attachée à des détails de forme et de couleur, qui nous paraissent accidentels ou insignifiants. De là aussi la valeur qu'on attribue aux songes, aux visions extatiques : loin d'être suspectes, ces représentations jouissent d'un prestige singulier. Pour les primitifs, contrairement à la formule célèbre de Taine, c'est le rêve, c'est l'hallucination qui sont des perceptions vraies. Une telle mentalité ne craint pas le démenti des faits ; car pour elle le fait, au sens où nous entendons le mot, existe à peine ; il ne contrôle pas la croyance commune, il la vérifie d'avance puisqu'il reçoit d'elle sa signification. La pensée primitive est « imperméable à l'expérience ».

Ce qui est vrai de la perception l'est également de la mémoire, de la généralisation, de l'abstraction dans les sociétés inférieures. Mais plus caractéristique encore est la façon dont les primitifs associent et combinent leurs représentations. Nos jugements et nos raisonnements

doivent, sous peine d'absurdité et de nullité, se conformer strictement au principe de non-contradiction, clef de voûte de notre logique. Ce principe, on ne peut dire que la pensée mystique le viole de parti pris ; mais elle l'ignore, elle ne s'en soucie pas ; en ce sens, elle est *prélogique*. Les âmes des défunts habitent au pays des morts, ce qui ne les empêche pas de hanter le tombeau et de revenir chez les vivants ; les membres du clan de l'ours sont des hommes et pourtant ce sont des ours. Ces affirmations, qui nous déconcertent, n'ont rien de choquant ni d'anormal pour les primitifs ; elles découlent nécessairement de l'orientation propre à leur mentalité. En effet, c'est le propre des qualités mystiques de ne point rester confinées dans les limites d'un objet ou d'un individu ; elles se répandent, elles circulent entre les gens et les choses, elles établissent entre eux des actions et des réactions subtiles et fondent en une seule essence indivise des êtres qui de notre point de vue sont séparés et hétérogènes. Chez nous-mêmes, les membres d'une Église participent d'une même essence sacrée en laquelle ils communient, au sens plein du terme, et qui leur confère une sorte d'identité substantielle ; de même, chez les primitifs ; mais, pour eux, ce type de relation ne vaut pas seulement à l'intérieur d'un milieu particulier, il a une portée universelle et comprend en lui tous les autres rapports : liens de parenté, rapports des parties au tout, du nom à la personne, de l'individu à l'espèce, de possession, de causalité, etc. On peut donc parler d'une *loi de participation* qui tiendrait, dans la mentalité mystique et prélogique, la place des principes directeurs de notre intelligence. Encore ne faudrait-il pas pousser trop loin l'analogie et concevoir les participations des primitifs sur le modèle des rapports que nous instituons entre les choses ; les synthèses dont il s'agit ne sont pas l'œuvre du raisonnement ; elles sont senties et vécues plutôt qu'elles ne sont atteintes par la pensée réfléchie. Entre le groupe humain et l'espèce animale qui lui sert de totem, par exemple, il y a une véritable communion, une « symbiose mystique », qui tend naturellement à s'achever en mouvements, en cérémonies dramatiques comme l'*intichiuma* des Aruntas.

Tels sont les principaux caractères de la mentalité primitive, tels que les révèle l'analyse des représentations collectives. Mais M. Lévy-Bruhl a tenu à contrôler ces résultats par une sorte de contre-épreuve objective qui porte, d'une part, sur les moyens d'expression dont disposent les primitifs, d'autre part, sur quelques-unes de leurs institutions et de leurs pratiques. Je regrette de ne pouvoir ici analyser tout au long les

chapitres consacrés au langage et à la numération des sociétés inférieures, qui forment une des parties les plus neuves et les plus fécondes de l'ouvrage; je me borne à signaler les pages où M. Lévy-Bruhl traite de la puissance mystique des mots et des nombres (p. 196 sqq.; p. 235 sqq.). — Quant à la troisième partie, non seulement elle confirme d'une manière péremptoire et presque surabondante les conclusions obtenues par une autre voie, mais de plus elle abonde en vues de détail originales et intéressantes (en particulier sur la couvade, sur la propriété, sur l'infanticide). Bien entendu, M. Lévy-Bruhl ne prétend pas apporter une théorie exhaustive sur chacune des institutions qu'il passe en revue; il les examine du point de vue formel et démontre que toujours, qu'il s'agisse de la chasse ou de la guerre, de la maladie, de la mort ou de la naissance, les préoccupations mystiques, le souci de participations occultes à établir ou à détruire dominent l'activité collective des primitifs. L'étude des rites et des observances révèle même ce fait, en apparence paradoxal, qu'il n'y a point place dans les sociétés inférieures pour nos concepts de *vie*, de *naissance*, de *mort*. Les phénomènes physiologiques, que ces mots désignent pour nous, n'ont qu'un intérêt secondaire aux yeux des primitifs, ou plutôt ils ne sont pas aperçus comme tels. Les morts « vivent », quelquefois d'une façon plus intense que les vivants; par contre, il y a des vivants qui sont en état de « mort »; il ne suffit pas d'être (physiquement) venu au monde pour être « né », pas plus qu'il n'y a synchronisme entre l'extinction de la vie organique et la « mort »; enfin, l'initiation des jeunes gens est une véritable « naissance », qui fait suite à une « mort ». En réalité, ces mots dénotent des changements d'état mystique, des déplacements de l'individu dans le monde invisible, des participations en train de se nouer ou de se rompre.

S'il est vrai que les croyances et les pratiques des primitifs impliquent une mentalité orientée autrement que la nôtre et régie par une autre logique, il s'ensuit un certain nombre de conséquences importantes qui intéressent directement l'histoire des religions. En premier lieu, il paraît décidément vain de chercher à dissiper les confusions et les contradictions qui sont un élément nécessaire de l'atmosphère mentale dans les sociétés inférieures. Toute théorie, qui prétend nous rendre « intelligible » un phénomène religieux des primitifs en le réduisant aux lois familières de notre psychologie et de notre logique, est par là même suspecte; car il y a bien des chances pour qu'elle n'atteigne son but qu'en faisant évanouir l'objet même de la recherche. L'animisme

de Tylor, par exemple, qui réussit à découvrir chez les primitifs une philosophie de la nature cohérente et raisonnable, est condamné par son propre succès. Supposer que les âmes et les esprits ont pour raison d'être d'offrir une explication satisfaisante des phénomènes que la nature présente aux primitifs, c'est prêter gratuitement à ceux-ci une attitude mentale qui leur est étrangère, c'est oublier que le fait et la croyance, le naturel et le surnaturel forment encore chez eux un tout indécomposable. Bon nombre de problèmes traditionnels ou ne se posent plus, ou doivent être retournés, si l'on se décide à prendre pour point de départ de toute interprétation en ces matières l'existence dans les sociétés inférieures d'une mentalité spéciale, essentiellement mystique et prélogique. Certaines conceptions encore courantes, même dans le public scientifique, sur l'évolution mentale et religieuse de l'humanité doivent aussi être abandonnées ; cette évolution ne nous apparaît plus comme un progrès du simple au complexe, comme un passage d'une existence toute matérielle et livrée à la pure sensation à une vie de plus en plus spirituelle. Jamais l'homme n'a attaché autant d'importance et de prix aux forces invisibles, jamais il n'a vécu d'une vie mystique aussi pleine et aussi absorbante que dans les sociétés les plus basses que nous connaissions. En sorte qu'on est souvent tenté de voir dans les rites et les mythes des sociétés plus élevées des produits de différenciation, des auxiliaires destinés à renouveler et à justifier après coup des sentiments tout puissants à l'origine, mais déjà en voie de décomposition.

Ce livre touche par sa nature même à un grand nombre de problèmes fondamentaux et complexes ; M. Lévy-Bruhl le sait bien et il n'a pas la prétention de les résoudre tous. Peut-être même quelques-uns lui reprocheront-ils d'avoir fait preuve d'une prudence excessive. Maint sociologue, par exemple, se demandera si ce monde mystique où vivent les primitifs est une pure fantasmagorie, un rêve séculaire dont l'humanité ne serait pas encore complètement délivrée ou si, au contraire, ce système de représentations a quelque fondement dans la réalité. Il ne manquera pas d'être frappé du fait que la description donnée par M. Lévy-Bruhl de la mentalité primitive s'applique trait pour trait à la vie même des hommes en société. Il est littéralement vrai, dans la société, qu'à l'individu, être visible et tangible, s'ajoutent des qualités et des pouvoirs que les sens ne perçoivent pas ; surtout, tous les membres d'une communauté participent réellement à quelque chose qui les dépasse et par là même ils communient entre eux ; cette notion de

participation, dont M. Lévy-Bruhl a si bien montré la signification et l'importance, paraît bien être d'origine sociale. La pensée primitive, ce serait alors la société prenant conscience d'elle-même sous des formes encore enveloppées, mais vives et saisissantes, étant bien entendu que les choses et les êtres extérieurs font alors partie intégrante du corps social et y sont comme encadrés. Mais, si les caractères distinctifs de la mentalité primitive reproduisent fidèlement la constitution et le mode d'existence de la société, il faut s'attendre à ce que ces mêmes caractères se retrouvent, — non à titre de simples survivances mais de plein droit, quoique à des degrés divers, — dans toute mentalité religieuse ou simplement collective. Et ainsi, l'opposition du « prélogique » et du logique que M. Lévy-Bruhl a mise en évidence correspondrait non à deux moments extrêmes du développement mental, mais à deux manières irréductibles de penser, l'une collective, surtout émotionnelle et pragmatique, l'autre (relativement) individuelle et réfléchie. — M. Lévy-Bruhl n'ignore ni cette hypothèse explicative ni ces conséquences ; il y fait allusion en plusieurs endroits, notamment à propos des classifications primitives, mais il ne s'engage pas à fond dans cette voie ; de parti pris, il se borne à déterminer, dans la mesure où les faits le permettent, les lois auxquelles obéit l'activité mentale des primitifs. Cet objet limité mais déjà suffisamment vaste, nul doute que M. Lévy-Bruhl ne l'ait atteint aussi complètement que cela était possible.

Tout au plus pourrait-on regretter que l'auteur n'ait pas insisté davantage sur l'aspect négatif de la mentalité primitive, celui qui s'exprime dans l'ordre religieux par les interdictions rituelles. M. Lévy-Bruhl nous dit à plusieurs reprises que *tout* ce qui existe est doué, aux yeux des primitifs, — au moins virtuellement, — de pouvoirs mystiques : la distinction du naturel et du surnaturel, du profane et du sacré serait secondaire et ultérieure (p. 30 sqq., p. 52, p. 145, p. 441 sq.). Il paraît pourtant incontestable que, dans les sociétés inférieures, les objets et les êtres doués de *mana* s'opposent nettement à ceux qui en sont destitués soit temporairement, soit pour toujours. C'est même cette opposition à tout ce qui n'est pas lui, cette séparation qui caractérisent essentiellement le sacré. M. Lévy-Bruhl lui-même cite quelque part un passage de Spencer et Gillen qui est bien significatif à cet égard : on y voit qu'il existe chez les Australiens centraux une coupure radicale entre le monde temporel où vivent les femmes, les enfants et même les hommes adultes dans le cours ordinaire de leur vie et le monde supérieur où se déroule l'existence sacrée de la tribu. La dis-

tinction du sacré et du profane est donc bien essentielle et « primitive ». En outre, le monde mystique lui-même ne se présente pas à nous comme un consensus de forces homogènes et travaillant toutes dans le même sens ; il est déchiré par des antagonismes violents et gravite vers deux pôles opposés, le sacré et l'impur, la vie et la mort, etc. Si les primitifs ne sont guère sensibles à la contradiction logique, conceptuelle, par contre le moindre rapprochement de qualités mystiques contraires provoque en eux des émotions d'horreur et d'indignation dont l'intensité foudroyante a souvent étonné les observateurs européens. M. Lévy-Bruhl connaît aussi bien que nous les faits de ce genre ; il y fait plusieurs fois allusion et note, en particulier, que pour la mentalité primitive une non-participation est autre chose qu'une pure négation (p. 429 ; cf. p. 137, p. 360, p. 416). Mais peut-être eût-il convenu de mettre plus en relief, à côté de la loi de participation, cette loi d'exclusion mutuelle ou de polarité qui joue un si grand rôle dans les croyances et les pratiques des sociétés inférieures.

Ces remarques n'entament en rien la description, donnée dans ce livre, de la mentalité primitive ; elles montrent, au contraire, avec quelle aisance des déterminations complémentaires peuvent venir prendre place dans le cadre général tracé par M. Lévy-Bruhl. C'est précisément l'un des principaux mérites de ce bel ouvrage qu'il prépare et qu'il amorce des études nouvelles, variées et fécondes, et qu'il offre à un grand nombre de spécialistes, — historiens des religions et de la philosophie, linguistes, etc., — un fil conducteur qui leur évitera bien des détours et des faux pas.

Robert Hertz.

Rudolf Kittel. — **Studien zur hebraeischen Archaeologie und Religionsgeschichte** (*Beitraege zur Wissenschaft vom Alten Testament herausgeg. von Rudolf Kittel, Heft 1*). — Leipzig, Hinrichs, 1908, xii-242 pages, 44 illustrations.

Dans ce volume, qui forme le premier numéro d'une collection nouvelle, M. Kittel a réuni quatre études d'archéologie hébraïque sans lien bien étroit entre elles, mais ayant cependant une parenté indéniable, parce que dans ses diverses enquêtes l'auteur applique la même méthode prudente et précise, apportant au débat un ensemble remarquablement

abondant d'informations dont plusieurs ont été recueillies par lui sur les lieux mêmes, et dans l'interprétation de ces faits s'astreignant à envisager et à discuter toutes les possibilités.

Le premier mémoire est consacré au *rocher sacré du Moriya, à son histoire et à ses autels*. On sait que le centre de la « Mosquée d'Omar », à Jérusalem, est occupé par une grande roche nue que les Musulmans entourent d'une extraordinaire vénération : n'y montre-t-on pas, entre autres merveilles, l'empreinte des pas de Mahomet, celle des doigts de l'archange Gabriel lorsqu'il retint le rocher qui voulait suivre le prophète dans son ascension glorieuse ? Ce bijou d'architecture qu'est la « Mosquée d'Omar », ou pour l'appeler de son nom arabe la *Koubbet es-Sakhra*, la « coupole du rocher », est un dais merveilleux que l'islam a dressé pour protéger cette pierre très sainte.

M. Kittel, par une patiente enquête régressive, s'est efforcé de reconstituer les destinées de ce roc fameux à travers les siècles. Et l'on voit défiler l'époque des Croisés, qui le couvrirent de marbre et y édifièrent un autel surmonté d'un *tempietto*; les temps antérieurs à la conquête arabe où les chrétiens se gardèrent de modifier l'aspect désolé de ces lieux, témoins de la colère divine contre les Juifs; la période des empereurs païens de Titus à Constantin ; puis celle, plus ancienne encore, des temples juifs (Hérode, Zorobabel, Salomon) ; et enfin l'époque primitive où ce rocher constituait l'aire du jébusite Ornan, que David acheta pour y édifier un autel à Yahvéh.

De son enquête M. Kittel croit pouvoir conclure que cette pointe rocheuse était, à l'époque israélite et juive, l'emplacement de l'autel du Temple et non du « saint des saints », comme le veut une tradition plus récente ; — que, en dépit des outrages et des embellissements que lui infligèrent païens et chrétiens, le relief de la pierre n'a pas subi de modification profonde, de sorte que l'on peut encore, en étudiant les détails du roc actuel, se rendre compte de ce qu'était le sanctuaire cananéen qui a, sans doute, sur ce point culminant de la montagne jérusalémite, précédé l'autel de David.

Malheureusement, le relief exact de cette pierre, devant laquelle défilent chaque année des centaines de touristes, est encore très insuffisamment connu. Elle est, en effet, entourée d'un grillage qui empêche de la bien voir, et les gardiens du sanctuaire ne permettent pas d'en reproduire l'image. M. Kittel, outre quelques croquis approximatifs, n'a pu se procurer que deux photographies prises l'une du Nord, l'autre du Sud. Si quelque voyageur en possédait un autre cliché ou réussissait à

en prendre un à la dérobée, il rendrait service à l'archéologie biblique en le faisant connaître.

M. Kittel, en se fondant sur ces données et sur les témoignages des textes, essaie de déterminer l'emplacement exact et les dimensions respectives des autels juifs, de plus en plus considérables, qui se succédèrent à travers les âges sur ce rocher : celui de David, ceux de Salomon et d'Achaz, l'autel de fortune que les Juifs restés dans le pays édifièrent sans doute après la destruction du Temple par les Babyloniens, celui de Zorobabel, celui de Judas Maccabée qui remplaça le précédent après qu'il eut été profané par Antiochus Epiphane, enfin celui d'Hérode.

Il y a naturellement une large part d'hypothèse dans cette reconstitution de l'histoire du rocher de Moriya. Il n'est pas évident que la pierre ait été conservée aussi intacte que le veut M. Kittel. Plus d'un détail pourra être modifié par une connaissance plus exacte de son relief, ainsi que de la caverne qui se creuse au-dessous. Mais il y a, croyons-nous, des démonstrations qui resteront, par exemple les pages où l'auteur établit que l'autel de Salomon a dû être de dimensions très modestes, et celles où il prouve que les Croisés se sont gardés d'endommager la pierre sacrée.

La seconde étude a une portée plus générale. L'auteur y étudie *le rocher-autel et sa divinité*. Il prend pour point de départ l'histoire de la vocation de Gédéon (Juges 6, 11-24), où il croit trouver le récit de la substitution d'un nouveau mode d'offrande, spécifiquement yahviste, — la crémation de la victime —, à un rituel antérieur, qui consistait simplement à déposer la viande cuite et à répandre le jus sur un rocher[1]. « Ce rituel antérieur ne peut être ici que celui des Cananéens ou d'autres habitants préisraélites du pays ».

Après une analyse très pénétrante des faits que font connaître soit les textes bibliques, soit les fouilles opérées récemment en Palestine, en Babylonie, dans l'aire de la civilisation « mycénienne », M. Kittel aboutit à concevoir de la façon suivante le développement de la pratique du sacrifice et des idées sur la divinité en Palestine.

1re période (2500-2000 ou 3000-2500) : le sang ou les autres liquides offerts à Dieu sont répandus sur des roches naturelles creusées de cupules, et souvent de rigoles et de trous conduisant à une caverne ménagée sous la pierre : tel le rocher de Moriya. Les dieux étaient alors conçus comme des esprits souterrains. Les habitants devaient être ces

1) M. Loisy, *la Religion d'Israël*, 2e éd., p. 96, émet une idée analogue.

troglodytes (Horim, Emim, Zamzoummim, Refaïm) dont la tradition israélite a conservé le souvenir.

2e étape (environ 2500-1500). Lors de l'installation en Palestine des Sémites cananéens, Baal, dispensateur de la fécondité, donc dieu terrestre, non souterrain, se substitue aux anciennes divinités. Il reçoit d'abord des libations de sang, d'huile, de vin (Juges 6) ; et pour son culte les anciens rochers à cupules continuent à être utilisés ou sont surmontés d'un autel à libation.

3e étape (depuis 1500 environ). Les Cananéens commencent à brûler les victimes et à ériger des autels-foyers. Cette modification du rituel répond à une transformation de l'idée de Dieu : sous l'influence peut-être du Zeus crétois, Baal est conçu, non plus seulement comme un dieu de la terre, mais comme un dieu solaire ; pour que les offrandes lui parviennent, il faut qu'elles s'élèvent, sous forme de fumée, de parfum, dans l'air, son domaine.

4e période. Les Israélites, lors de leur entrée en Palestine, avaient assurément bien des rites analogues à ceux des Arabes (sang frotté aux portes, etc...) ; mais leur Dieu avait pour élément le feu (buisson ardent, colonne de feu et de fumée, scène du Sinaï) ; il demeurait dans l'air. « S'il voulait de la nourriture, il la voulait dans l'élément du feu », sous forme de fumée montant vers le ciel. Il ne voulait le sang que comme symbole de la vie. Plus voisin du dieu solaire que des anciennes divinités précananéennes ou arabes, il put facilement être confondu avec Baal en tant que dieu solaire. Que Yahvéh ait ou non reçu des sacrifices brûlés dès le séjour au désert, il est certain, en tout cas, que, sitôt que la pratique de la crémation des victimes s'est introduite en Israël, elle a été indiquée pour le culte de ce Dieu. Partout, en Canaan, les Israélites ont établi des autels-foyers, qui leur rappelaient la nature spirituelle de leur Dieu national.

Cet essai, le premier peut-être qui ait été tenté pour coordonner l'ensemble des faits connus à ce jour sur l'autel palestinien, appellerait bien des discussions.

M. Kittel nous paraît absolument dans le vrai lorsqu'il soutient que le rocher à cupules a dû primitivement être destiné au culte de divinités souterraines : il a certainement raison contre des savants, comme M. Gressmann, qui veulent que ce fût originairement la table de quelque dieu solaire ou céleste[1].

1) *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament*, Tubingue,

M. Kittel ne semble, au contraire, pas appuyé par les faits lorsqu'il établit une distinction tranchée entre les dieux souterrains et Baal, le dieu de la fécondité. Rien n'est plus fréquent que de voir des divinités ou esprits chthoniens considérés comme les auteurs de la prospérité des moissons ou des vergers : tels Déméter et Perséphoné chez les Grecs, Tammouz ou Nergal chez les Babyloniens [1], les esprits des morts chez beaucoup de peuples [2]. Baal n'était, du reste, pas le nom d'une divinité unique, mais un titre général (Seigneur) que portait une multitude de dieux ou de génies locaux, conçus de façons fort diverses ; beaucoup de ces baals étaient, à coup sûr, regardés comme résidant dans les profondeurs du sol : tels Baal Lebanon, Baal Hermon, les dieux dont on montrait le tombeau, etc.

Le point le plus intéressant peut-être de la question traitée par M. Kittel serait de savoir quand et pourquoi les Israélites ont adopté la pratique de la crémation des victimes. Cela pourrait, en effet, nous fournir un indice sur l'époque où Yahvéh a commencé à être regardé comme un dieu céleste ou tout au moins aérien. Est-ce dès l'origine ? ou seulement après l'entrée en Palestine? Encore dans ce dernier cas faudrait-il se demander s'il n'y a pas eu imitation irraisonnée des Cananéens.

A ce problème, M. Kittel — on a pu s'en rendre compte par notre analyse — n'est pas arrivé à donner une solution nette et assurée, et l'expression de sa pensée sur ce point manque même de clarté.

A maintes reprises il paraît présenter très catégoriquement le sacrifice par le feu et l'autel-foyer comme des éléments distinctifs de la religion de Yahvéh, ainsi pages 99, 103, 108. Dans ses conclusions, au contraire, il admet que la crémation des victimes était déjà pratiquée par les Cananéens avant l'arrivée des Israélites, et n'ose pas affirmer que ces derniers aient connu cet usage avant leur entrée en Palestine.

Ces deux ordres d'assertions se contredisent.

De fait, c'est la note donnée dans la conclusion qui paraît la plus juste. Aux indices signalés par M. Kittel on peut ajouter celui que

Mohr, 1908, p. 23-24 ; *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion*, Berlin, Curtius, 1909, p. 25.

1) On lit, par exemple, dans un hymne cité par M. Jastrow, *die Religion Babyloniens und Assyriens*, p. 472 : Ô En-me-charra (= Nergal ?)... *Seigneur de l'Aralou* (l'Hadès)... sans lequel Nin-girsu dans les champs et les canaux ne fait rien germer, ne fait prospérer aucune plante. »

2) Par exemple Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 106.

M. Petrie a relevé au cours de ses fouilles à Serabit el Khadem dans la presqu'île du Sinaï : dans un antique sanctuaire mi-sémitique, mi-égyptien qui florissait probablement dès l'époque de la 12e dynastie, et en tout cas au temps de la 20e, ce savant a trouvé une quantité énorme de cendres : l'usage de brûler les victimes était donc connu dès une haute antiquité dans le monde sémitique en dehors du culte de Yahvéh[1].

L'interprétation de l'histoire de Gédéon, sur laquelle l'auteur s'appuie pour présenter le rite de la crémation comme spécifiquement yahviste, nous paraît certainement inexacte. Ce récit, sous sa forme primitive, ne prétendait pas expliquer comment un certain rituel de sacrifice avait été substitué à un autre, mais racontait naïvement comment Yahvéh, déguisé sous les traits d'un voyageur, avait merveilleusement transformé en sacrifice le simple repas que lui offrait Gédéon et avait ainsi manifesté sa nature divine. Le héros dans la détresse n'aurait eu que faire de la révélation d'une nouvelle pratique cultuelle; tandis qu'il lui importait extrêmement de savoir que c'était un dieu qui lui avait parlé et l'avait encouragé à attaquer l'ennemi. Et il importait beaucoup aussi aux premiers auditeurs de ce récit, aux pèlerins israélites qui visitaient le sanctuaire d'Ophra, de savoir que l'arbre et le rocher sacrés qu'on vénérait en ce lieu tenaient leur sainteté d'une apparition du dieu national et que c'était lui-même qui avait inauguré et par conséquent légitimé la célébration du culte sacrificiel en cet endroit. La crémation par un feu divin des premières victimes offertes dans un nouveau sanctuaire était un thème courant dans le monde juif comme dans l'antiquité classique; 1 Chron. 21, 26 (autel de David sur l'aire d'Ornan); 2 Chron. 7, 1 (Temple de Salomon); Lév. 9, 24 (Tabernacle); 1 Rois 18, 38 (autel restauré du Carmel); Serv. *ad Aen.* 12, 200; Solin 5, 23; Paus. 5, 27, 3; Suétone, *Tib.*, 14; Amm. Marc. 23, 6, 34.

Sur la question du mode de l'offrande, tout ce qu'il y a à conclure de ce récit, c'est que, au temps où cette tradition se forma, le feu était considéré en Israël comme le véhicule normal du sacrifice : une simple présentation d'aliments, comme celle qu'avait faite Gédéon, ne constituait pas un sacrifice, du moins pas un sacrifice du type courant.

Les deux dernières études traitent de questions beaucoup plus spé-

1) Voy. Stanley A. Cook, *The Religion of ancient Palestine*, Londres, Constable, 1908, p. 41, 60, 70.

ciales. Dans la troisième, M. Kittel cherche à prouver que la *Pierre du Serpent*, qui, d'après 1 Rois, 1, 9, se trouvait à côté de la source sacrée de Roguel, non loin de Jérusalem, doit être identifiée avec un gros bloc de pierre brute, que l'on voit encore auprès du Puits de Job, dans la vallée du Cédron, à un quart d'heure au Sud de la ville sainte.

Dans le quatrième travail, l'auteur propose une reconstitution très intéressante des « bases », c'est-à-dire des supports mobiles, que Salomon fit construire pour soutenir les grands bassins d'airain du Temple. L'originalité de la solution soutenue par M. Kittel vient de ce qu'il a utilisé pour cette restauration, non seulement les modèles d'objets analogues trouvés en Cypre, mais aussi des fragments de bronze découverts récemment en Crète et qui, — M. Karo l'a montré — proviennent d'un appareil similaire.

Ces quatre mémoires originaux, personnels, marqueront dans l'archéologie biblique.

Adolphe Lods.

Wilhelm Engelkemper. — **Heiligtum und Opferstaetten in den Gesetzen des Pentateuch**. *Exegetische Studie*. — Paderborn, Schöningh, 1908, vi-115 pages, 2 m. 60.

M. Engelkemper s'est attaqué résolument à l'une des colonnes maîtresses sur lesquelles repose la conception de l'histoire de la religion d'Israël, aujourd'hui dominante dans le monde savant.

On sait que l'un des principaux arguments de M. Wellhausen pour fixer comme il le fait l'âge des différents codes fondus dans le Pentateuque est en gros celui-ci. Dans l'histoire du lieu de culte israélite, telle que les livres historiques et prophétiques permettent de la reconstituer, on distingue trois étapes : 1° avant Josias, aussi loin que des documents sûrs nous autorisent à remonter, on sacrifiait librement dans des sanctuaires multiples ; — 2° Josias ordonne la concentration du culte dans le Temple de Jérusalem et détruit tous les hauts-lieux ; — 3° à partir de l'exil, la légitimité exclusive du sanctuaire de Jérusalem est admise sans conteste, du moins chez les Juifs exilés en Babylonie ou ayant passé par la déportation babylonienne. Or ces trois points de vue se retrouvent dans les différents codes du Pentateuque : le Livre de l'Al-

liance (Ex. 21-23) sanctionne la multiplicité des lieux de culte; le Deutéronome, au contraire, ordonne la centralisation des sacrifices en un lieu unique; le Code Sacerdotal, enfin, suppose, en général, cette concentration accomplie et incontestée. On en conclut fort naturellement que chacun de ces différents codes a été rédigé à l'époque dont il reflète l'attitude sur ce point spécial.

M. Engelkemper entreprend de démontrer : 1° que sur cette question les diverses législations du Pentateuque sont d'accord, ou ne sont séparées que par des nuances, et 2° qu'elles remontent toutes à Moïse quant à leur contenu essentiel, sinon quant à leur teneur même.

Le théologien catholique concilie les différentes lois du Pentateuque sur le lieu du culte au moyen d'un système d'interprétation inspiré de celui qu'a défendu M. van Hoonacker (*Le lieu du culte dans la législation des Hébreux*, Gand, 1894), et qui consiste essentiellement à distinguer entre sacrifices officiels et sacrifices privés : les premiers auraient été obligatoirement, d'après toutes les législations du Pentateuque, offerts au sanctuaire central, au Tabernacle; pour les seconds, au contraire, on aurait été libre, d'après le Livre de l'Alliance et le Code Sacerdotal (sauf Lév. 17, 1-7), d'avoir de multiples autels privés. Quant au Deutéronome, M. Engelkemper croit pouvoir établir, en écartant un certain nombre de versets comme additions ultérieures (Dt. 12, 8-12. 20-28), que, sous sa forme primitive, il ne *prescrivait* pas la centralisation du culte, mais, comme les autres codes, la *supposait* réalisée.

Généralement d'accord avec M. van Hoonacker sur l'interprétation des lois, M. Engelkemper se sépare de lui sur la détermination de leur âge. Tandis que le professeur de Louvain se rapprochait des solutions de la critique moderne en admettant que les lois divergentes, Lév. 17, 1-7 et Deut. 12, étaient nées des aspirations réformatrices qui, au VII[e] siècle, aboutirent aux tentatives d'Ezéchias et de Josias, M. Engelkemper maintient résolument la position ancienne et croit pouvoir rapporter à Moïse lui-même toutes les lois relatives au lieu du culte : il suffit, pense-t-il, de les bien situer dans la vie du législateur d'Israël.

Au début celui-ci exigea l'unité de lieu de culte seulement pour les sacrifices officiels (Ex. 23, 14-19; Lév. 17, 8-9) et autorisa chaque Israélite à se construire un autel de terre ou de pierre brute pour ses sacrifices privés (Ex. 20, 24-26; Lév. 3, 16[b]-17; 7, 22-27). Mais des abus se greffèrent sur ces cultes domestiques : les Israélites sacrifiaient aux « boucs », c'est-à-dire aux démons du désert (Lév. 17, 7); tout le

peuple abandonna Moïse, sauf la tribu de Lévi (Deut. 33, 8) et adora Moloch et Raiphan (Amos 5, 25-26; Actes 7, 42-43).

Aussi Moïse, dans la 39e année après la sortie d'Égypte, prononça-t-il l'interdiction absolue des sacrifices privés, en ordonnant que nul bœuf, agneau ou chèvre ne pourrait être égorgé ailleurs que devant le Tabernacle, sous forme de sacrifice (Lév. 17, 1-7).

A la fin de la 40e année, le législateur fut amené à modifier de nouveau cette loi : en prévision de l'installation du peuple en Canaan, il autorisa ceux des Israélites qui habiteraient hors du lieu choisi par Yahvéh, c'est-à-dire de la résidence du Tabernacle, à égorger des bestiaux comme on égorge le gibier, en se bornant à en répandre le sang à terre (abattage profane). Et c'est la loi du Deutéronome (12, 1-7. 13-19).

La pratique des sacrifices privés restait donc interdite. Elle s'introduisit cependant à nouveau grâce à l'anarchie du temps des Juges, et sous son couvert toutes sortes d'infidélités. Aussi un législateur du temps de Samuel prescrivit-il d'observer rigoureusement l'unité de lieu de culte dès que l'ordre et la paix seraient rétablis (Deut. 12, 8-12. 20-28), condition qui fut réalisée lors de la construction du Temple par Salomon.

Cette seconde partie du travail de M. Engelkemper, où il revendique pour Moïse la paternité des lois sur le lieu du culte est la plus faible de l'ouvrage. On ne saurait partager la confiance avec laquelle l'auteur prend pour base les données confuses et contradictoires de la tradition hébraïque sur la vie du fondateur de la nation, y compris les indications chronologiques.

Il prête de plus au législateur une versatilité qui ne serait guère à son honneur et qui est bien peu vraisemblable : Moïse aurait tour à tour approuvé, puis interdit, puis autorisé de nouveau les immolations privées, d'abord en leur reconnaissant, puis en leur déniant le caractère d'actes religieux : « ordre, contre-ordre, désordre. » Et si Moïse avait ainsi promulgué des lois contradictoires, n'aurait-il pas eu soin au moins de faire disparaître les dispositions abrogées?

Il y a une autre difficulté, plus grave encore, au système de notre auteur. La loi qui, d'après lui, a régi la matière depuis l'entrée en Canaan, c'est Deut. 12, 1-7. 13-19 : tous les sacrifices offerts au sanctuaire central, abattages profanes libres. Or, presque tous les actes de culte attestés par les textes anciens jusqu'à la réforme de Josias constituent — il est obligé de le reconnaître — des infractions à ce soi-

disant statut normal. Les plus pieux personnages sacrifiaient dans toutes sortes de sanctuaires. Le narrateur du livre de Samuel fait grand honneur à Saül d'avoir empêché ses soldats de se livrer à un abattage profane et de les avoir obligés à *sacrifier* leurs animaux de boucherie *sur un autel de fortune* (1 Sam. 14, 31-35). M. Engelkemper est obligé de supposer que les Israélites de ces époques, grâce à des *distinguo* d'une subtilité qu'envierait le casuiste le plus retors, conciliaient l'inconciliable : la libre fréquentation des hauts-lieux multiples avec la loi prescrivant l'unité de sanctuaire. Il remarque, par exemple, que la loi du Deutéronome, dans les parties anciennes, ne condamnait que les hauts-lieux *cananéens*, non les hauts-lieux *israélites*; que, dans la partie récente, elle ne proscrivait que les sanctuaires *choisis arbitrairement*; et, quant aux abattages profanes, que les Israélites pouvaient penser faire une œuvre surérogatoire en ne profitant pas de la liberté que la loi leur accordait à cet égard et en s'astreignant à sacrifier leurs bestiaux sur des autels privés. Tout cela est bien étranger au sens naturel des textes.

La conciliation que M. Engelkemper tente, à la suite de M. van Hoonacker, entre les différentes législations du Pentateuque est plus intéressante, mais ne résiste pas non plus, à notre avis, à un examen attentif.

Qu'il y ait eu en Israël, aux temps primitifs de la liberté des lieux de culte, des autels domestiques où les simples particuliers pouvaient offrir leurs sacrifices personnels, cela est probable[1]. Que dans ces sanctuaires privés le rite plus archaïque d'après lequel on se contentait de répandre le sang de la victime sur le roc nu, sans en rien brûler, se soit maintenu avec plus de persistance que dans les hauts-lieux publics, cela est plausible.

Mais rien, dans aucun texte, n'autorise à penser qu'il ait été fait une distinction tranchée, légale, entre les deux genres de sanctuaires, quant aux rites qui y étaient observés, quant au nombre des lieux saints ou quant au procédé de construction des autels.

Quant aux rites, M. Engelkemper paraît admettre que là où il est question d'holocaustes et de sacrifices avec repas (*zebaḥim*), il s'agit de sacrifices officiels (et il raie, en conséquence, d'une façon assez arbitraire du reste, les mots « tes holocaustes et tes sacrifices » dans Ex. 20, 24). Mais des histoires comme celles de Manoaḥ ou des patriarches donnent

1) Serait-ce sur un autel de ce genre qu'Abraham, Gédéon et la nécromancienne d'Endor doivent avoir immolé l'animal qu'ils font préparer pour leurs visiteurs (Gen. 18, 7; Juges 6, 19; 1 Sam. 28, 24)?

à penser qu'on offrait des holocaustes et des *zebahim* sur des autels privés ; et inversement, parmi les rares exemples d'immolations sacrées sans crémation que nous rapportent les textes, on rencontre des actes publics (1 Sam. 14, 34-35 ; Deut. 21, 1-9 ; Jér. 34, 18 ?) à côté de cérémonies privées (Gen. 15?).

Quant au nombre des sanctuaires, la loi du Livre de l'Alliance (Ex. 20, 24-26), sanctionnant la multiplicité des lieux de culte, est conçue en termes tout à fait généraux. Il est arbitraire d'en restreindre l'application aux sanctuaires privés. Yahvéh, dans ce texte, promet de venir et de bénir l'Israélite en tout lieu où il honorera (d'après la correction, inutile à mon sens, de M. Engelkemper) son nom. Le sanctuaire officiel n'était-il donc pas, d'après notre critique, un lieu où l'Israélite invoquait le nom de Yahvéh ? Ajoutons que, non seulement dans les siècles qui suivirent le retour de l'exil (1 Macc. 4, 44-47), mais dès l'époque deutéronomiste (Deut. 27, 5-6 ; Jos. 8, 30-31) cette loi était considérée comme s'appliquant aux sanctuaires publics, tout au moins à ceux du temps de Moïse et de Josué.

Quant au mode de construction des autels, il n'est guère vraisemblable que, comme le veut notre auteur, le même législateur ait dans le même temps prescrit pour les sanctuaires privés des autels de terre ou de pierre brute, et pour le tabernacle officiel fait construire un autel luxueux en bois recouvert d'airain : ces deux sortes d'autels répondent à deux conceptions religieuses différentes, à deux stades distincts de l'évolution.

Passons au Deutéronome. L'analyse que l'auteur fait de la loi du chapitre 12 est d'une méthode contestable : il considère comme primitifs les v. 1-7 (où Moïse dit « vous » aux Israélites) et 13-19 (où le législateur dit « tu » au peuple), et il écarte comme additions d'une main plus récente les v. 8-12 (« vous ») et 20-28 (« tu »), pour cette raison principale que Moïse ne peut pas avoir dit (ou qu'on ne peut pas lui avoir fait dire) : « ne faites pas comme nous aujourd'hui chacun ce qui lui semble bon », à savoir des sacrifices sur des hauts lieux multiples : « au temps de Moïse et sous sa direction, déclare notre auteur, chacun ne faisait certainement pas ce qui lui semblait bon dans une affaire aussi importante ». Il paraît fort naturel, au contraire, que les rédacteurs du Deutéronome aient fait parler ainsi Moïse, du moment où ils admettaient que la liberté régnait en matière de lieu de culte à l'époque mosaïque. Il est également arbitraire de voir dans les v. 9 *b* et 10 *a* une glose parce qu'ils ne conviennent pas au temps de Samuel, où

M. Engelkemper croit devoir placer la composition des v. 8-12 et 20-28.

Pour ce qui est du Code Sacerdotal enfin, il paraît exact que certaines couches de ce cycle supposent et légitiment la pratique des immolations privées « dans tous les lieux d'habitation » des Israélites (Lév. 3, 17; 7, 26). Mais je n'ai pas pu me convaincre qu'aucune de ces lois reconnaisse à ces immolations faites en dehors du sanctuaire central le caractère de sacrifices.

Certains passages du Code Sacerdotal, il est vrai, posent en principe que « toute graisse appartient à Yahvéh » (Lév. 3, 16) et que tout sang a une valeur expiatoire » (Lév. 17, 11); et par suite, *si les législateurs sacerdotaux avaient été rigoureusement conséquents*, ils auraient dû ou bien reconnaître le caractère de sacrifices expiatoires aux abattages privés, ou bien interdire ces immolations domestiques (Lév. 17, 1-7), c'est-à-dire adopter l'un des deux partis auxquels Moïse, d'après M. Engelkemper, s'est rangé successivement. Mais les législateurs ont-ils été rigoureusement conséquents? Cela ne va nullement de soi. S'ils avaient été absolument logiques, ils auraient dû reconnaître le caractère sacrificiel et expiatoire aussi à l'immolation du gibier; or, ils ne l'ont pas fait.

En réalité, il semble que, parmi les rédacteurs des lois sacerdotales, quelques-uns seulement, tirant résolument les conséquences de leurs principes, aient interdit toute immolation en dehors du sanctuaire central (Lév. 17, 1-7), mais que la plupart, apparemment en présence des impossibilités pratiques, aient maintenu l'abattage privé *profane, introduit par le Deutéronome*. La législation sacerdotale a donc sa place historique, comme l'ont montré Graf et M. Wellhausen, après la réforme deutéronomique et non avant.

La défense très honorable de la tradition présentée par M. Engelkemper ne paraît, en somme, pas appelée à modifier le verdict des juges compétents.

Adolphe Lods.

Hermann Stahn. — **Die Simson-Sage**. *Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter 13-16*. — Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1908, 81 pages, 2 mk. 40.

L'intempérance avec laquelle certains savants appliquent aujourd'hui

l'interprétation mythique aux personnages les plus divers de l'histoire ancienne éveille par réaction dans beaucoup d'esprits une méfiance assez légitime à l'égard d'une méthode qui se prête si facilement aux fantaisies du dilettantisme. Mais pour la figure de Samson il faut reconnaître qu'elle s'impose avec une force toute particulière. J'en suis plus convaincu que jamais après la lecture de la solide étude de M. Stahn.

Dans un premier chapitre, il fait l'historique des interprétations données aux récits sur Samson, et cette revue montre combien sur ce point les avis sont encore divergents. Parmi les précurseurs de la méthode mythologique comparée, qui a ses préférences, il aurait pu nommer Voltaire, qui a déjà rapproché les aventures du héros israélite de celles que les Grecs attribuaient à Hercule, à Ptérélaos et à Nisos. Le grand railleur (M. Sackmann l'a bien montré dans une étude d'ensemble[1]) a eu des intuitions historiques souvent remarquables en matière de critique biblique.

Le second chapitre est intitulé « la tradition sur Samson ». L'auteur cherche à dégager du texte actuel la teneur primitive de l'histoire dans la tradition écrite d'Israël. Les corrections, suppressions et restitutions qu'il adopte s'accordent en général avec celles que propose l'un des derniers critiques, MM. Budde, Nowack ou Frankenberg. Sur quelques points cependant il suit sa propre voie.

Il croit, par exemple, que dans le récit original, Samson n'était pas présenté comme un *nazir*, que sa mère seule devait se soumettre à certaines abstinences dans le but d'obtenir un enfant : il raie donc au ch. 13 le v. 5, la fin du v. 7 et au ch. 16, v. 17 les mots « car je suis un *nazir* de Dieu ». Mais ces amputations, déjà hardies — surtout la dernière — ne suffiraient pas : le père de Samson, en effet, demande : « que ferons-nous à l'enfant qui naîtra ? » (13, 8), « quels seront son régime et sa manière de vivre ? » (13, 12). M. Stahn se voit amené à supprimer arbitrairement ces derniers mots et à entendre, contrairement au sens clair du texte : « qu'aurons-nous à faire *pour avoir* un enfant ? » On ne peut donc pas sans violence faire disparaître du texte le naziréat de Samson. Et cependant l'observation de M. Stahn subsiste : le héros de cette histoire n'a pas dû être dès l'origine un homme consacré à Yahvéh : on se figure difficilement ce coureur d'aventures légères comme un abstinent. Mais ce n'est pas, comme le veut notre critique, à

1) *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 49e année (1906), p. 398-421 et 494-571, spéc. p. 537.

l'époque où le récit était déjà écrit, c'est au temps où il se transmettait encore oralement, que les Israélites ont dû transformer le personnage en un *nazir*. Rien n'était plus naturel : un batailleur portant une longue chevelure tabouée et doué de forces surnaturelles devait fatalement être assimilé aux hommes qui, en Israël, présentaient ces mêmes caractères : les *nazirs*.

Une autre correction proposée par M. Stahn porte sur le ch. 16, v. 24. Le texte actuel dit que « le peuple le vit » (Samson), avant d'avoir raconté qu'on le fit sortir de la prison (v. 25). M. Stahn corrige *wayyir'ou 'ôtô* en *wayyêrâ'ou* : « et le peuple parut », se présenta dans le temple. Je ne crois pas, pour ma part, que l'on puisse résoudre les nombreuses dificultés de ce genre que présente le récit de la mort de Samson sans admettre une dualité de sources. Et il en est probablement de même du ch. 13.

On regrette que M. Stahn n'ait pas discuté plus à fond cette idée de la réunion dans l'histoire de Samson de plusieurs versions parallèles. Il consacre bien un paragraphe à la question, mais ignore ou néglige les vues émises en ce sens par MM. Bruston, von Ortenberg, Holzinger, et n'examine que l'hypothèse de M. van Doorninck, qui attribue le ch. 13 à un auteur plus récent que celui des ch. 14-16. Il a raison de rejeter cette suggestion ; cependant il n'a pas prouvé que, *comme tradition orale*, l'épisode de la naissance de Samson (ch. 13) ne soit pas plus jeune que le reste ; cette scène a une allure d'idylle familiale, il y règne une atmosphère de piété douce qui contraste avec le tour humoristique, le coloris violent et la religiosité très grossière des anecdotes qui suivent.

Dans un troisième chapitre M. Stahn aborde la question centrale : quelle est l'origine, quel était le sens primitif des différents récits qui forment l'histoire de Samson? Il met d'abord à part trois « légendes étiologiques » destinées à expliquer certaines particularités et certains noms géographiques de la région, et qui n'ont avec la biographie du héros qu'un lien extérieur : l'exploit de la mâchoire d'âne, l'apparition de la « Source de l'Orant » et le transport des portes de Gaza.

Les autres traits de l'histoire de Samson, d'après M. Stahn, révèlent la nature solaire du héros. Les uns la décèlent *sûrement* : ce sont la lutte avec le lion, l'énigme du miel sortant du lion, l'épisode des renards à la queue enflammée, la chevelure du héros, son nom, et enfin la présence du culte solaire en Canaan et spécialement dans le voisinage immédiat du théâtre des exploits de Samson, à Beth Chemech (=

temple du Soleil). — D'autres traits sont considérés par l'auteur comme étant *probablement* en relation avec le dieu solaire : ce sont la naissance du héros, sa fuite dans une caverne, ses liens qui se rompent comme des fils brûlés, sa cécité, les deux colonnes du temple de Dagon qu'il brise, et ses rapports avec les femmes. — M. Stahn cite enfin une série de traits qui, selon lui, sont *peut-être* en rapport avec le caractère solaire du héros : la source qui jaillit à son intention, la mâchoire d'âne dont il se sert, le fait qu'il joue de la musique, qu'il devient esclave, ses rapports avec la vigne, sa force titanesque, la mort de sa femme par le feu.

Il faut louer le soin avec lequel l'auteur s'est appliqué à discerner le certain de l'incertain ; il faut l'approuver également de s'être limité en principe, dans la recherche des traditions parallèles, aux peuples qui ont été en relations historiques avec Israël : Babyloniens, Égyptiens, Phéniciens, Grecs, et, en général, d'avoir procédé avec toute la méthode et la réserve que comporte l'interprétation mythique, de n'avoir pas prétendu, par exemple, retrouver dans les exploits de Samson les douze travaux d'Hercule. « Qui veut trop prouver ne prouve rien ». M. Stahn s'est tenu en garde contre ce travers, dans lequel sont trop souvent tombés ses devanciers. Sa démonstration y gagne beaucoup.

Il y a sans doute plus d'une objection de détail à faire à telle ou telle de ses assertions. Il n'est pas légitime de considérer tous les Baals, et encore moins les Astartés, comme des divinités solaires et de présenter par suite comme caractéristiques du dieu Soleil les divers traits de leur culte. L'explication d'après laquelle les colonnes du temple renversées par Samson représentent des piliers soutenant le ciel et que le soleil détruirait chaque soir (?), est tirée par les cheveux, qui, comme disait Reuss, ne suffisent pas même avec Samson. Qui sait si nous n'aurions pas ici encore un mythe plus étiologique que solaire ? Des colonnes du Soleil (*Chemech*), qui pouvaient se trouver dans le temple de Dagon comme dans beaucoup de sanctuaires orientaux, la légende populaire israélite aurait fait les colonnes de Samson (hébr. *Chimchôn*).

Il reste cependant un faisceau d'indices, dont aucun sans doute n'est absolument probant à lui seul, mais qui, réunis, amènent à la conviction qu'au fond de l'histoire de Samson il y a un mythe ayant originairement pour héros un dieu solaire. Ce qui me paraît le plus décisif c'est le nom du personnage, la présence du culte solaire dans la région, la vertu magique prêtée aux cheveux de Samson, la cécité que lui infligent ses ennemis ; c'est aussi cette remarque fort juste de M. Stahn : « Quand de ses exploits on retire toutes les monstruosités et toutes les

invraisemblances, il ne reste rien qui soit humainement grand ni croyable. On ne reconnait donc rien en lui d'un héros historique, dont on comprendrait que la légende se fût enthousiasmée au point de le mettre même dans un rapport particulièrement étroit avec Yahvéh » (p. 29).

Dans un dernier chapitre, intitulé « histoire de la légende », M. Stahn examine comment et à quelle époque ce mythe solaire cananéen a été transformé par la tradition israélite en une biographie de héros national. Il croit que l'adaptation s'est faite après David ; ce qui est peut-être un peu tard : aurait-on à cette époque raconté que Samson avait été livré aux Philistins par les hommes de Juda ? Quant à la rédaction de l'histoire, M. Stahn la place après la chute des Philistins (sous Salomon) et avant la ruine de Samarie (721).

Ce chapitre aurait pu, à mon sens, être beaucoup plus étoffé. On a l'impression que le mythe originel a été transformé plus profondément et plus librement que ne le veut M. Stahn, par la tradition israélite au temps où l'histoire circulait de bouche en bouche, et que plusieurs des traits que notre critique attribue soit au mythe primitif, soit à des remaniements de rédacteurs, proviennent en réalité de cette période de la transmission orale. Ignorant, en tout cas, entièrement le sens originel des aventures du héros, les conteurs israélites ont dû y glisser des traits totalement étrangers aux vicissitudes du Soleil. Une étude détaillée de ces transformations eût été intéressante pour la psychologie israélite.

Mais ce ne sont là que des réserves de détail ; et je tiens à dire en terminant que j'ai beaucoup appris du livre de M. Stahn. Avant de le lire j'inclinais à voir dans l'histoire de Samson une légende populaire israélite enrichie de quelques traits empruntés à un mythe solaire. Aujourd'hui j'y verrais plutôt un mythe solaire cananéen modifié, adapté, agrémenté à sa manière par la tradition populaire d'Israël.

Adolphe Lods.

C. R. Gregory. — **Wellhausen und Johannes.** — Leipzig, Hinrichs, 1910, 68 p. in-8°, 1 M. 50.

Durant les premières années du siècle, l'accord semblait s'établir entre critiques libéraux sur le quatrième évangile. On tendait à y voir assez communément un document de portée théologique et non histo-

rique, où ne se trouvait pas utilisée de tradition considérable distincte de celle qui est représentée par les Synoptiques. Exception faite pour le dernier chapitre, qui est, de l'aveu de tous, une annexe postérieure, et de l'épisode de la femme adultère, bizarrement égaré dans un livre avec lequel il n'avait d'abord aucun lien, l'œuvre apparaissait, même aux yeux des exégètes les moins opposés théoriquement ou pratiquement aux dissections de textes, comme très homogène d'esprit, de style, de procédés. On y trouvait la composition d'un unique auteur, qui développe d'un bout du livre à l'autre, avec beaucoup de largeur, en l'éclairant par de grands tableaux allégoriques, la théorie du Verbe incarné, lumière et vie; dans ce but, l'auteur était censé, non pas déformer systématiquement par une série de petites retouches, mais transposer sur un mode sublime les données très hardiment remaniées et approfondies des Synoptiques. Cette conception avait été magistralement exposée par M. Loisy, dans un livre où seuls quelques détails, quelques menus excès d'interprétation par l'allégorie, paraissaient pouvoir être contestés.

Bien peu de temps s'est écoulé que de nouvelles solutions du problème johannique sont proposées avec beaucoup d'éclat, accueillies, du moins par quelques bons travailleurs d'Allemagne ou de France, avec faveur, empressement. La question est de savoir si, malgré l'admiration respectueuse que commande le nom de Wellhausen, et l'estime justement accordée à ceux de Schwartz, de Soltau, de Spitta, les raisons invoquées à l'appui de la théorie nouvelle résistent, soit à l'examen analytique, soit aux considérations d'ensemble. M. Gregory ne le croit pas.

Il aurait assurément tort de défendre, comme il s'y laisse entraîner çà et là, l'historicité même ou l'authencité apostolique de l'évangile johannique. Mais ses observations paraissent tout à fait dignes d'attention, lorsqu'il se refuse simplement à tenir pour péremptoires les arguments avancés par la nouvelle école, et d'abord par Wellhausen, en faveur de la pluralité d'auteurs du quatrième évangile.

En la matière, on ne saurait apporter trop de soin à éviter les équivoques. Personne, que je sache, ne songe à nier que l'écrivain ait eu connaissance, avant de composer son ouvrage, de plusieurs documents relatifs au même sujet, je veux dire les évangiles synoptiques, peut-être encore le recueil des sentences ou la source narrative principale de Marc. Il est naturel qu'on cherche à discerner, lorsque c'est possible, les passages où l'évangéliste s'inspire de ce qu'il a lu ou entendu, et ceux où il ne paraît pas se faire l'écho d'une tradition antérieure, même

très altérée. Mais rien n'empêche un livre auquel on connaît des sources, d'avoir pu être écrit de bout en bout par un seul auteur. C'est cette dernière homogénéité que Wellhausen conteste à l'évangile de Jean. Il ne saurait évidemment suffire qu'il y relevât la trace de traditions diverses. Leur fusion, plus ou moins heureuse, pourrait avoir été opérée par le rédacteur premier et unique du livre; elle serait l'indice de la pluralité des tendances ou des courants qui se prolongent dans son œuvre, non point une preuve que la composition dût être répartie entre des auteurs successifs. Dans l'évangile de Matthieu, par exemple, l'intercalation assez matérielle de fragments arrachés à des documents écrits antérieurs rappelle de beaucoup plus près qu'en Jean le travail de marqueterie. Néanmoins, en dépit des hypothèses recommandées sans grand succès par W. Soltau, le rédacteur demeure une personnalité bien définie. Combien plus cette observation a-t-elle lieu de s'appliquer à l'évangile johannique où la méthode d'emprunt aux sources est infiniment moins mécanique.

Certaines rugosités du texte sont à expliquer autrement : l'écrivain a pu revoir son œuvre et l'empâter par des retouches plus ou moins habiles. Car parmi les nombreuses observations de Wellhausen, il en est assurément de fondées. Tout le monde a remarqué, dans le quatrième évangile, certaines reprises indéniables de discours déjà finis, par exemple en XII. 44 et en XV. 1. Mais pour n'être pas d'un seul jet, la rédaction trahit-elle nécessairement deux ou plusieurs mains distinctes? Si l'on raisonnait de la sorte, on arriverait à discerner un auteur et un interpolateur dans un nombre prodigieux de livres ou d'articles, qui souffrent simplement de n'être point composés en perfection. M. Gregory en fait la remarque et s'amuse à distinguer, par le même procédé, l'auteur et l'interpolateur dans le travail de Wellhausen. Jeu détestable s'il est médiocrement joué; M. G. en abuse peut-être, mais il le joue bien.

L'intervention récente, et d'ailleurs très heureuse, de Wellhausen sur le terrain des études évangéliques n'a pas convaincu généralement les critiques de l'antériorité de Marc par rapport au recueil des *Logia*. Il est douteux qu'elle les convainque davantage, ou de façon durable, de la pluralité des auteurs du quatrième évangile. Avec cette belle humeur des bons travailleurs et des braves lutteurs qui règne ici dans les deux camps, M. Gregory dirige méthodiquement ses attaques contre les sept positions principales que Wellhausen avait lui-même désignées à l'assaut de ses adversaires. Je crains bien que pas une ne soit assez solide

pour résister victorieusement au choc. Les autres ouvrages de la place sont de moindre conséquence ; ils se laissent emporter facilement.

Pour qui tient compte, en effet, des observations précédentes, et sait reconnaître, d'ailleurs, cette unité de souffle et de pensée, de style et d'allure, qui caractérise si nettement l'évangile johannique, certaines petites incohérences d'ordre purement littéraire ne créent pas d'objection bien redoutable à son homogénéité. Encore ne faudrait-il pas multiplier arbitrairement les oppositions. C'est ce que fait pourtant Wellhausen, par exemple, lorsqu'il dénie à l'écrivain des chapitres XV-XVII la largeur de mouvement et l'élévation de ton qu'il reconnaît ailleurs à l'évangéliste, ou lorsqu'il invoque, pour la distinction des auteurs, des différences en fait inappréciables dans l'application du terme χαρά, ou encore lorsqu'il classe selon deux catégories un peu trop systématiquement tranchées les emplois du mot κόσμος, monde neutre, nous dit-il, dans l'écrit de l'évangéliste, hostile au Christ sous la plume du rédacteur ; dans la réalité, le « monde » est présenté comme hostile là même où, pour la théorie de W., il ne le devrait pas être (VII. 7, VIII. 23, XII. 31, XIV, 17. 30) et il apparaît comme indifférent en des passages où il devrait se montrer essentiellement hostile (XVII. 5. 21. 23. 24). On nous déclare également que le concept de la parousie n'est pas le même dans l'œuvre du rédacteur et celle de l'évangéliste. C'est indiscutable, pourvu toutefois que l'on ait soin de supprimer de droite et de gauche, bien rapidement ici, très gratuitement là, ce qui contredirait l'hypothèse aimée (V. 25. 27-29, XIV 3. 18).

Ce n'est pas à dire que tous les membres de phrase du quatrième évangile soient assurément de la même main. Mais il y a loin de la possibilité d'interpolations dispersées ou de compléments fragmentaires aux théories de Wellhausen ou de Schwartz, de Soltau ou de Spitta. La pluralité d'auteurs ne paraît pas prouvée. Elle garde encore contre elle le meilleur des apparences. On peut être reconnaissant à M. Gregory de l'avoir fait remarquer. Sa brochure est écrite avec une agréable bonhomie. C'est, pour qu'on la lise, une raison de plus.

F. Nicolardot.

M. Goguel. — **Les sources du récit johannique de la Passion**. — Paris, Fischbacher, 1910, 109 p. in-8°.

On est heureux de retrouver ici la manière habituelle de M. Goguel, son impeccable information, son application minutieuse, son exposition méthodique, sa pondération de jugement.

L'analyse du récit johannique de la Passion l'amène à y discerner principalement, sous la couche rédactionnelle, assez épaisse, où se marque la personnalité d'un théologien dogmatique, les sources distinctes : 1°) de la tradition des Synoptiques, que nul ne conteste, et : 2°) d'une tradition indépendante, probablement connexe à celle de la source principale de Marc. A quoi la reconnaître ici? A la présence de Nicodème dans la scène de la mise au sépulcre, au détail topographique sur la situation du jardin de Gethsémani, à la mention d'une cohorte romaine dans l'arrestation de Jésus? Indices bien suspects ou bien ténus. A l'hétérogénéité des discours d'adieu, des récits du procès juif et du reniement de Pierre? Mais une telle hétérogénéité demeure, sauf pour quelques détails de forme, tout à fait problématique. Pourquoi décider qu'un même auteur n'a pu prêter à Jésus deux prédictions successives de la trahison de Judas? Quant à la chronologie du quatrième évangile, qui fait mourir Jésus le 14 Nisan (et non le 15, en pleine fête de Pâque, comme les Synoptiques), on n'est pas forcé d'y découvrir la trace d'une tradition plus exacte. Il peut n'y avoir, de part et d'autre, que deux applications différentes d'une même assimilation apologétique : d'un côté, c'est le festin mystique de l'eucharistie qui remplace la manducation de l'agneau pascal, et la dernière cène est datée pour cette raison du jeudi soir, c'est-à-dire des premières heures du 15 Nisan; de l'autre, c'est la mort effective du Christ qui se substitue à l'immolation de la victime pascale : la crucifixion a lieu le 14 Nisan. Il est sûr que la chronologie de Marc est fautive, mais rien ne semble autoriser à dire que d'après une tradition plus ancienne, qui s'y trouverait encore indirectement attestée, la mort de Jésus serait survenue au même jour qu'indique Jean. Jésus a pu être crucifié le 14, mais aussi le 13 ou le 12; nous ne sommes pas en mesure de préciser. L'avant-veille de la Pâque (Marc XIV. 1), c'est-à-dire du 15 Nisan, nous reporte, non pas au 12, comme le penserait M. G. (p. 23), mais au 13, qui allait, d'après la chronologie marcienne, du mardi soir au mercredi soir. La contradic-

tion qu'on croit relever de ce chef en Marc ne paraît donc pas exister ; rien ici ne vient confirmer que Jésus soit mort le 14.

Ces réserves ne tendent point à nier, pour le quatrième évangile, la possibilité de sources distinctes des sources synoptiques, mais simplement à contester qu'on soit arrivé jusqu'ici à déterminer, même approximativement et fût-ce dans une partie bien délimitée de l'ouvrage, ce qui doit leur être attribué.

M. Goguel se défend « d'aborder le problème de la composition » du livre johannique, pour un motif excellent : la solution ne saurait dépendre de l'examen « d'un seul groupe de récits, quelque importance qu'ait ce groupe » (p. 109 n.). Mais il ne dissimule aucunement qu'il est gagné à l'hypothèse de la pluralité des auteurs. Il croit reconnaître à « plusieurs indices matériels » que le récit de la passion « sous sa forme actuelle n'est pas homogène » (p. 103). Il serait inutile de répéter ici les observations qu'on a déjà eu occasion de présenter à propos de la brochure de Gregory sur « Wellhausen et Jean ». Ces remarques pourraient toutefois contribuer à éclairer quelques-unes des amphibologies contre lesquelles, depuis les premières pages de l'introduction, le lecteur ne se sent pas toujours assez efficacement protégé.

F. N.

Eug. de Faye. — **Étude sur les origines des Églises de l'âge apostolique**. — Paris, Ern. Leroux, 1909, in-8° de III-268 p. (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses*, t. XXIII).

Ce livre est non seulement intéressant, mais encore personnel et original ; c'est un premier mérite ; il s'inspire de la plus louable prudence dans le maniement des textes ; il ne manque pas une occasion de marquer une salutaire défiance à l'endroit de l'hypercritique littéraire ; les aperçus ingénieux et les remarques suggestives n'y sont pas rares ; solidement informé, il est composé clairement et écrit avec simplicité, sans luxe inutile[1] ; ce sont là de grandes qualités ; et pourtant l'im-

1) A vrai dire je n'aurais pas vu de mal à ce que M. de Faye prît, à l'occasion, un peu plus de soin de la forme ; il m'est difficile de croire qu'*une page* puisse être *un sommet en pleine lumière* (p. 143), ou que des *souvenirs cristallisés* restent en même temps *une pâte molle* (p. 168) ; je ne pense pas qu'il

pression qu'il me laisse reste mélangée et, à parler franc, sur plusieurs points d'importance, il me paraît appeler les plus expresses réserves.

Il comprend trois parties. Dans la première (*Les sources du livre des Actes*), l'auteur étudie avec soin les 14 premiers chapitres des *Actes* qui intéressent son sujet, et se contente d'un coup d'œil rapide sur les autres. Sa conclusion est que le rédacteur de l'ouvrage a utilisé un écrit très ancien, composé, selon toute apparence, à Antioche et dont le contenu, tout à fait digne de confiance, peut encore se dégager des traditions orales, bien moins sûres, auxquelles Luc l'a mélangé. La composition de la relation d'Antioche s'expliquerait comme il suit : un Antiochéen sachant que son Église avait dû sa naissance à quelques disciples d'Étienne, chassés de Jérusalem après la mort violente de leur maître, a voulu faire comprendre pourquoi ils avaient été contraints de quitter la ville sainte ; en conséquence il lui a fallu donner une idée de l'enseignement d'Étienne et, pour rendre cet enseignement intelligible, tracer une rapide esquisse de la vie de l'Église apostolique depuis ses débuts. L'auteur de notre livre des *Actes* serait bien, conformément à l'opinion de Renan et à celle de Harnack, le médecin Luc, compagnon de Paul ; homme consciencieux et même scrupuleux, il serait aussi, malheureusement, fort crédule ; il aurait pour le surnaturel un goût exagéré et manquerait de sens critique, si bien qu'il ne faut pas lui faire confiance inconsidérément dans les additions qu'il apporte à la source antiochéenne et que là où il se met en désaccord avec Paul son témoignage doit être écarté. M. de Faye a déployé beaucoup d'ingéniosité pour isoler le document d'Antioche des additions lucaniennes et pour en recoudre les morceaux épars ; j'avoue que son exégèse simple et raisonnable repose agréablement des acrobaties que ne nous épargnent pas toujours des critiques trop ingénieux et qu'il s'en faut de peu qu'elle n'entraîne entièrement la conviction. Cependant, il faut bien convenir que l'opinion selon laquelle la source première des *Actes* serait un document antiochéen et non une relation de caractère pétrinien, reste une hypothèse ; que, dès qu'on l'accepte, la reconstitution de l'ensemble de cette vénérable relation n'offre plus de sérieuses difficultés, sans que pourtant rien nous puisse garantir qu'elle est vraie ; qu'enfin, en partant de la vieille supposition de l'existence d'un document pétrinien, on

soit tout à fait correct d'écrire « on regardait au passé » pour « *vers* le passé » (p. 170) et j'avoue que « se dépréoccuper » (p. 196) m'inquiète un peu. Mais ce sont là des vétilles.

édifie une construcoin qui paraît aussi assez vraisemblable. Ce qui, en revanche, me semble établi par M. de Faye, c'est qu'il est impossible de demander à la première partie des *Actes* plus d'histoire qu'il n'en a tiré lui-même. Je n'insiste pas sur l'attribution du livre à Luc; je remarque seulement que les objections soulevées naguère contre elle, à propos du *Lukas der Arzt* de Harnack, subsistent toutes. Pour ma part, j'admets difficilement qu'un homme si « scrupuleux » qu'est, nous dit-on, l'auteur des *Actes*, ait pu concilier son fidèle attachement à son maître et compagnon, Paul, et le sans-gêne avec lequel il le contredit dans son chapitre XV, par exemple. Je sais bien que M. de Faye a implicitement répondu dans la dernière partie de son ouvrage à l'objection tirée de la faible intelligence du paulinisme que manifeste le rédacteur des *Actes*, en soutenant que l'Apôtre donnait, pour ainsi dire, deux enseignements, l'un, celui de sa prédication, tout simple et tout pratique, directement inspiré de l'Évangile de Jésus, l'autre, celui de l'*Épître aux Romains*, fruit de sa propre méditation théologique, réservé à ces consultations ou instructions professées à distance, comme des compléments de luxe aux doctrines fondamentales; Luc s'en serait tenu à ces dernières, comme d'ailleurs l'ensemble des Églises fondées par l'Apôtre. C'est une opinion intéressante, mais, si elle vaut d'être prise en considération pour expliquer le long oubli, dans les communautés chrétiennes, de ce que nous considérons comme le vrai paulinisme, elle est peut-être moins satisfaisante au regard de la pauvreté de la théologie des *Actes*, donc l'auteur, si c'était Luc, devait, je pense, être au courant des opinions particulières de son maître et y attacher quelque prix; à plus forte raison ne devrait-il pas le contredire sur des affirmations de faits fort importants. Je ne vois pas bien comment M. de Faye, qui insiste justement sur ces contradictions, aussi bien que sur les inexactitudes générales des développements directement puisés par le rédacteur dans la tradition orale, peut penser qu'elles ne s'opposent pas à l'attribution des *Actes* à Luc.

La seconde partie du livre (*L'Église de Jérusalem*), est consacrée à reconstituer l'histoire et à faire revivre la physionomie de la première église apostolique; la troisième partie (*Les Églises pagano-chrétiennes*) trace un tableau des communautés d'origine paulinienne. Toutes deux sont dominées par une question générale : « Pourquoi le christianisme, dès qu'il paraît, soit en Palestine, soit dans le vaste monde gréco-romain, prend-il aussitôt la forme d'une église? »

Débarrassons-nous d'abord de quelques observations de détail. Faut-

il donc donner si complètement la préférence à Paul sur les Synoptiques dans les récits relatifs aux apparitions du Ressuscité (p. 117)? Sans doute la tradition que rapporte l'Apôtre a été fixée par l'écriture longtemps avant que ne soit rédigée la version des Synoptiques que nous possédons, mais, en définitive, mis à part sa propre vision, Paul ne fait que répéter ce qu'on lui a dit, avec une fidélité impossible à contrôler. De son temps même, ne circulait-il pas déjà plusieurs versions assez différentes sur la seconde vie terrestre de Jésus? — Est-il prudent de dire que Pierre, s'étant détaché de l'église de Jérusalem, se rend à Corinthe, puis à Rome (p. 137)? J'admets que M. de Faye considère comme démontré que Pierre a paru dans la ville — encore faudrait-il savoir quand — et je me contente de répéter, sans insister, que ce séjour me paraît bien peu probable; mais sur quelle présomption fonder l'affirmation d'un apostolat de Simon Barjona à Corinthe? Denys de Corinthe écrit, il est vrai, vers 170, que l'église dont il occupe le siège épiscopal a été plantée par Pierre et par Paul (Eus., *H. E.*, II, 25, 8), seulement il y a toutes les chances pour qu'il se soit trompé, en interprétant mal I Cor., I, 12 et III, 21, où Paul parle d'un parti de Céphas qui contribue à troubler l'église de Corinthe, ou qu'il se soit fait l'écho de quelque tradition locale, intéressée autant qu'erronée. Si M. de Faye a de solides raisons d'accepter le dire de Denys, il aurait bien fait de les confier à une note. — Les bonnes intentions les plus courageuses ne suffisent pas toujours à nous faire éviter les séductions de l'interprétation des faits; j'en trouve une preuve à la p. 139, où l'auteur nous parle du dernier séjour de Paul à Jérusalem; il juge fort sévèrement les anciens de l'église, qui auraient tout d'abord répandu contre l'Apôtre la plus odieuse calomnie, puis l'auraient perfidement embarqué dans une mortelle aventure, finalement l'y auraient abandonné de gaieté de cœur: c'est possible, mais les textes ne le disent pas et il ne suffit pas de rappeler que « l'excellent Luc » se trouvait empêché par son âme trop droite et trop candide de comprendre les faits et les propos qu'il rapportait, pour prêter, avec quelqu'apparence de certitude, aux chrétiens de Jérusalem, d'aussi vilains sentiments. En réalité, M. de Faye s'est fait d'eux une opinion générale sur laquelle nous reviendrons et qui explique, j'allais dire qui détermine, son appréciation dans ce cas particulier. — A la p. 147, je lis que l'Église de Rome « paraît bien être la fille d'Antioche »; c'est là un point que j'aurais plaisir à voir établi autrement que par une prudente affirmation. — A la p. 157, il est dit que c'est la clairvoyance que montre Pierre le jour de la Pentecôte en reconnaissant « l'esprit de

Jésus », qui fonde son autorité dans l'Église de Jérusalem, si bien que « d'un mouvement unanime, les disciples saluèrent en lui leur véritable chef »; je ne crois pas être trop sévère en affirmant que M. de Faye mérite intégralement ici le jugement rigoureux qu'il porte lui-même sur l'exégèse arbitraire. — N'est-ce-pas vraiment recourir à un procédé qui devrait avoir fait son temps que d'écrire (p. 161) : « La belle réponse de Pierre (au sanhédrin) doit être authentique. Elle est trop bien en situation, trop caractéristique de l'homme pour ne pas l'être »? — Je considère encore comme dépassant les textes l'opinion (p. 161) que Jean parait très effacé à côté de Pierre dans la communauté de Jérusalem; pour bien apprécier son rôle il faut songer à l'obscurité où demeurent collectivement les dix autres Apôtres. — M. de Faye admet que les Églises pauliniennes sont fondées « en plein paganisme »; dans sa première mission, dont le vrai chef est Barnabé, il prêche aux Juifs, et à leurs prosélytes, mais, après le partage qu'il conclut avec Pierre, il ne s'occupe plus des synagogues (p. 197) et l'auteur admet la réalité de sa prédication devant l'Aréopage (p. 196); or, non seulement je crois fermement que le discours d'Athènes est entièrement apocryphe, mais je ne me représente pas même comment Paul aurait pu aborder les vrais et purs païens et où; en fait, les *Actes*, XVI et ss. nous montrent qu'il ne change pas de méthode durant sa seconde mission, où il fait à sa guise, qu'il prêche dans les synagogues et qu'il gagne des judaïsants, des *craignant Dieu*. — Je ne vois pas bien comment on peut dire (p. 217) que, dans sa prédication aux Galates, Paul « ne touche pas aux rapports de l'ancienne et de la nouvelle religion », si on admet que *le fait* de la rédemption occupe déjà le centre de son enseignement. — Pourquoi (p. 236) la foi en Jésus-Christ et les observances légales n'auraient-elles pu aller ensemble? Rien du tout ne nous autorise à penser que le Christ n'était pas légaliste; il ne faisait pas consister toute la religion dans les pratiques de la Loi, c'est entendu; il protestait contre leur tyrannie desséchante, soit; mais il ne les rejetait pas; le zèle légaliste de ses Apôtres suffirait à l'établir; on ne peut penser le contraire qu'à la condition de se faire préalablement du caractère et de l'œuvre de Jésus, et de l'esprit de l'Église apostolique une représentation que je ne crois pas historique et c'est sur ces deux points de la thèse de M. de Faye que je voudrais insister un peu, sans chercher à allonger davantage la liste des querelles de détail.

Pour M. de Faye c'est dans le Sermon sur la montagne qu'il faut aller chercher l'*essence* de l'enseignement de Jésus, qui se trouve être à

la fois moral et social; il exprime un idéal qui doit se réaliser dans un « nouvel Israël »; l'institution du « collège des Apôtres » marque en quelque sorte le point de départ de l'établissement de la Cité de Dieu sur la terre et en propose le modèle; bien plus, il n'est rien dans l'action de Jésus et dans sa prédication « qui ne serve à établir le Royaume de Dieu » : d'où il suit que ce Royaume est à concevoir non pas comme une révolution eschatologique, mais comme une transformation morale supposant une profonde modification sociale de l'humanité. Jésus n'est pas un simple prophète juif, c'est le Réformateur divin et, de ce point de vue, le mot célèbre de Luc, XVII, 20 devient lumineux : « car voici, le Royaume de Dieu est au milieu de vous ». D'un geste Jésus montre ses disciples. « Le collège apostolique, voilà le Royaume, voilà tout au moins le noyau du nouvel Israël » (p. 114). Cette conception de l'œuvre de Jésus n'est évidemment pas neuve tout entière; les théologiens protestants s'y sont nécessairement attachés; je ne crois pas que le talent de M. de Faye la rende historiquement acceptable. D'abord, à moins que d'admettre le postulat orthodoxe de la mission divine de Jésus, on ne voit vraiment pas dans quel milieu il aurait pu se former pour se singulariser à un tel point parmi les hommes de sa nation; on comprend à la rigueur qu'un rabbin habitué à réfléchir sur les données de la religion de ses pères se soit haussé jusqu'à l'universaliser, partant jusqu'à la spiritualiser toute, mais, dans l'esprit d'un charpentier galiléen, pareille opération est-elle vraisemblable? Il y a plus; les textes permettent-ils réellement de croire qu'elle s'y est accomplie? Je ne le pense pas. En un temps où l'universalisme de la religion chrétienne, désormais séparée d'Israël, semblait un résultat acquis, les fidèles n'étaient pas encore parvenus à se débarrasser du souvenir précis du particularisme juif de Jésus; ils savaient encore qu'il avait protesté de son intention d'observer toute la Loi et, bien qu'ils commençassent à douter que l'aurore du dernier jour fût proche, ils redisaient la parole du Maître, qui avait annoncé l'accomplissement de ses promesses avant que n'eût passé « cette génération ». Faut-il donc croire avec M. de Faye (p. 167) que les disciples n'ont pas compris ce que voulait dire le Christ quand il avait avancé cette solennelle affirmation? Que ce n'est pas à lui, mais à eux qu'il faut rapporter la représentation eschatologique de son Royaume et, en quelque sorte, la *judaïsation* de toute son œuvre? Cela ne me paraît guère possible, car, enfin, Jésus avait parlé et vécu pour ses disciples d'abord et comment supposer qu'il ne leur ait pas fait comprendre sa vraie pensée sur le principe même et le but de sa « levée »? Or,

incontestablement, ils ont vécu dans l'attente d'un événement surnaturel, d'une transformation messianique du monde, conformément à un des schémas eschatologiques qui avaient, de leur temps, cours en Palestine.

M. de Faye écrit (p. 126) : « Jésus n'a pas constitué l'église, mais la religion qu'il avait formulée devait nécessairement revêtir cette forme ». Peut-on dire, sans forcer les termes au point d'exprimer une idée fausse, que Jésus a fondé une religion ? Qu'une religion soit, par des voies qu'il n'a certainement pas aperçues, sortie de son initiative, c'est un fait que personne ne conteste ; mais lui-même a-t-il eu conscience de se séparer d'Israël, de renverser l'Ancienne Loi pour en établir une Nouvelle? Rien, à prendre les mots dans leur sens précis, ne nous autorise à le supposer; quelques traits, d'ailleurs plus ou moins authentiques, lancés contre les Pharisiens ou la tyrannie desséchante du légalisme, ne suffisent pas à justifier pareille hypothèse. Elle s'est cependant imposée à l'esprit de l'auteur, d'abord parce qu'en rejetant le caractère eschatologique de la prédication de Jésus, on accentue nécessairement son originalité religieuse, ensuite parce que l'opinion que le collège des Apôtres marque le commencement d'une *institution* réfléchie pousse à la conclusion que le Christ a bien voulu non pas précisément une église, mais une réorganisation d'Israël, puis du monde, au triple point de vue religieux, moral et social, laquelle ressemble singulièrement, quant à son principe, à l'Église même. Pour ma part, je reste persuadé que, tout à son rêve de transformation du monde par Dieu, et en conformité des postulats essentiels du messianisme, il n'a eu conscience ni de fonder une religion, ni d'inaugurer une société nouvelle; il a seulement prêché l'effort personnel qui, arrachant l'homme au péché, le rend digne d'obtenir une place dans le Royaume qui vient. Et, à s'en tenir aux textes, c'est bien ainsi que les Apôtres, qui, selon toute apparence, savaient mieux que nous ce que Jésus leur avait dit, ont compris sa parole.

Selon M. de Faye, en la comprenant ainsi, ils se sont trompés; ils ont oublié l'essentiel de l'enseignement du Christ; leur intelligence n'égalait pas leur bonne volonté et ils n'ont pas su résister aux puissantes suggestions du milieu hiérosolymite que leur judaïsme atavique favorisait, en sorte que l'église apostolique perd l'esprit de l'Évangile galiléen et que le légalisme la reprend plus ou moins. Elle se désintéresse de l'évangilisation du monde païen ; c'est elle, probablement, qui formule *Mt.* V, 18-19, sur la nécessité de l'accomplissement intégral de

la Loi avant la fin du monde[1]; elle donne de la vie terrestre du maître une interprétation si étroite que cette vie devient « une gêne pour la libre expansion de la foi nouvelle »; c'est elle encore qui invente la conception eschatologique du Royaume (p. 137). Le véritable héritier de la pensée de Jésus, c'est, en définitive, Paul, et non point un autre. Au premier abord, on hésite à le croire, tout simplement parce qu'on ne considère que sa théologie, mais celle-ci reste subordonnée à l'Évangile de Galilée (p. 216), qui triomphe dans les églises pauliniennes, alors que la théologie de l'Apôtre n'y est pas comprise, preuve qu'il ne la donne pas comme essentielle à l'intelligence de la vérité. Or, Paul ne prêche pas explicitement l'opposition de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi (p. 217) et son enseignement pratique reste certainement très simple (p. 244); mais il s'éloigne en fait du Judaïsme parce qu'il suit Jésus et parce que la foi en Jésus et les observances légales ne pouvaient aller ensemble (p. 236). — Il est à peine besoin d'insister sur les objections que soulèvent pareilles thèses, dont j'ai le regret de dire qu'elles me semblent sortir de la plume d'un théologien ingénieux plus que de celle d'un historien entièrement « objectif ». Comment admettre, sans preuves péremptoires, que les compagnons de Jésus, les fils de son esprit et de son cœur, choisis par lui, entre tous ses disciples, pour être les dépositaires de sa pensée, l'aient trahie à ce point? Ne savaient-ils pas, au moins, quelle attitude il avait prise vis-à-vis de la religion de ses pères et, en les supposant dénués de toute intelligence, ce qui serait une irrévérence gratuite, peut-on croire qu'ils aient été même incapables de garder une habitude que le Maître leur avait sûrement donnée, d'observer un précepte pratique qu'il n'avait pas pu ne pas formuler? Pouvaient-ils ignorer ce qu'il avait souhaité qu'ils fissent à l'égard des étrangers, puisque lui même avait pris, vis-à-vis de ceux-ci, au moins deux fois, à en croire l'Évangile, une attitude très nette? Je crains que poser ces questions ne soit, du même coup les résoudre. Et comment supposer que Paul, un pharisien, un docteur de la Loi, qui n'avait jamais connu Jésus, et n'avait pu recevoir son Évangile que de la bouche des disciples directs, l'ait mieux compris que les Apôtres de Galilée? A s'en tenir aux apparences, je veux dire aux conclusions que suggèrent les textes, la vérité est tout autre. De l'authentique enseignement de Jésus,

1) M. de Faye n'ose pourtant pas attribuer le fond même de ces deux versets aux Apôtres, mais il pense qu'ils ont *interprété*, c'est-à-dire déformé une parole authentique de Jésus (p. 137, n. 1).

Paul n'avait qu'une impression assez superficielle, mais il croyait fermement que le Crucifié était le Messie annoncé par les Prophètes et, tout d'abord, il chercha à faire passer sa conviction dans l'esprit de ses compatriotes; ce furent le mauvais accueil qu'ils lui firent et les satisfactions qu'en revanche lui donnaient les « craignant Dieu » qui changèrent l'orientation de sa prédication. Et alors une adaptation s'imposa à lui : ce fut elle, en grande partie, qui engendra sa théologie; ce fut elle également qui l'éloigna du légalisme. Je ne pense pas qu'il ait trouvé sa théorie de la Rédemption dans l'Évangile de Galilée et l'on comprend très bien qu'elle soit sortie d'une méditation sur le « scandale de la Croix », dans un milieu auquel ce scandale pouvait être particulièrement sensible et qui se préoccupait beaucoup d'intercession, de purification, de rédemption. Tout de même, il ne paraît guère possible de dire qu'un enseignement où la spéculation touchant la Rédemption tenait la place centrale était encore très simple; encore moins peut-on le confondre avec le véritable Évangile du Christ. Entre le paulinisme pratique et le paulinisme intégral, il y eut toujours sans doute quelque distance; mais je crains que M. de Faye ne l'exagère; de ce qu'en fait Paul n'a pas été bien compris, il ne suit pas qu'il n'ait pas souhaité de l'être et certes ce n'était point uniquement d'idées propres à Jésus qu'il nourrissait sa pensée.

Reste la question : pourquoi la foi chrétienne a-t-elle partout engendré des groupements originaux, des églises? Si j'ai bien compris M. de Faye, c'est, en dernière analyse, dans la volonté même du Christ, qu'il faut chercher l'explication et le point de départ de ce phénomène; il souhaitait que ses fidèles formassent un groupement fraternel, premier noyau de la Cité de Dieu. Cependant on ne saurait dire que Jésus et les disciples qui l'accompagnaient formassent une *église*, selon le sens que l'usage a prêté à ce mot et qui suppose organisation et administration. M. de Faye ne le dit pas non plus; mais alors, je ne vois plus très bien en quoi la première *compagnie* chrétienne se différencie en fait de telle ou telle autre secte religieuse à ses débuts. Que Jésus ait mis l'accent sur les préceptes de la fraternité et de l'amour mutuel, il se peut, mais il ne les a inventés ni l'un ni l'autre; les docteurs juifs ne se lassaient pas de les proclamer et rien du tout ne prouve qu'il leur ait donné plus d'extension qu'eux. Que les frères se soient groupés à Jérusalem, qu'ils y aient vécu d'une vie si étroitement commune qu'on a pu croire de nos jours à l'établissement d'une sorte de communisme parmi eux, il suffit pour l'expliquer de songer aux nécessités que leur impo-

sait l'hostilité latente des gens du Temple, et à ce désir de se serrer les uns contre les autres, qui se retrouve chez tous les fidèles des petites sectes; les Juifs de la *diaspora* se comportaient en somme de même dans les villes du paganisme. M. de Faye avoue d'ailleurs que le conventicule apostolique de Jérusalem n'a rien d'une église, qu'il n'est qu'un groupe de messianistes (p. 171) et il écrit (p. 185), à propos de la première église d'Antioche, qu'elle est très différente « de tout ce que nous appelons de ce nom ». C'est parfaitement exact ; mais alors, je le répète, je ne vois plus ce que la forme d'association que nous connaissons sous ce nom d'*église*, a de spécifiquement chrétien. Jusqu'ici on croyait généralement que les fidèles du Christ, d'abord groupés, par la communauté de leur espérance et de leur foi, en conventicules inorganiques, avaient plus ou moins consciemment pris modèle sur les synagogues et subi, dans des proportions variables selon les lieux, l'influence des associations païennes, quand la nécessité les avait contraints à s'organiser; que c'était là un phénomène de la seconde heure, provoqué par les nouvelles conditions de vie imposées au christianisme par sa séparation du judaïsme et qui, ni dans son principe ni dans ses effets, ne paraissait extraordinairement original. Pour croire le contraire, il faut délibérément faire remonter à Jésus le principe conscient et voulu de l'organisation ecclésiastique; comme, à serrer les termes, M. de Faye ne va pas tout à fait jusque-là, j'avoue ne pas bien comprendre en quoi consiste exactement son explication de l'organisation des groupements chrétiens en églises. Tout à la fin de son étude (p. 251), il fait, il est vrai, une allusion à ce rapprochement qui s'impose entre les églises, d'une part, les synagogues et les associations du paganisme, d'autre part; mais il estime que les ressemblances ne sont rien à côté des différences; c'est là, à mon avis, une opinion exagérée et qui se rapporte à la tendance générale de tout le livre, qui est de trop singulariser le mouvement instauré par Jésus.

Je sais bien qu'à isoler ainsi quelques propositions du détail des discussions qu'elles comportent et des nuances qui les expriment, on risque de les fausser : je ne crois pourtant pas avoir trahi la pensée de M. de Faye ; il ne me paraît pas que son explication de l'origine de l'Église, pour si agréable qu'elle puisse être aux conservateurs, soit en passe de supplanter celles, moins simples et moins décisives, que les historiens ont essayé jusqu'ici de donner du phénomène. Et cela ne veut pas dire que son livre soit inutile ; il est au contraire à lire de très près et à méditer.

Ch. Guignebert.

Richard M. Meyer. — **Altgermanische Religionsgeschichte.** Quelle und Meyer. — Leipzig, 1910. In-8° de xx-645 pp. Pr. rel. 17 m.

Comme nous avions déjà une « Germanische Mythologie » (1891) et une « Mythologie der Germanen » (1903) d'Elard Hugo Meyer, M. Richard M. Meyer écrivant, aussi lui, sur le même sujet, était bien obligé, pour distinguer son livre, de lui trouver un titre différent. De là cette « Histoire de la religion des anciens Germains ». Si l'on prend le mot « religion » dans son sens le plus abstrait, soit, ce titre peut passer. Autrement, il induirait facilement en erreur ; car il n'y a eu chez les anciens Germains que de multiples croyances et des pratiques cultuelles extrêmement variées, d'où, sans doute, une religion nationale eût pu naitre avec le temps, si une religion étrangère, supérieure et toute faite, n'était venue s'imposer.

L'ouvrage de M. Richard M. Meyer se divise en neuf chapitres successivement consacrés à I des considérations sur la mythologie en général et II sur la mythologie indo-germanique en particulier ; III à la basse mythologie, c'est-à-dire aux croyances fétichistes, animistes et naturistes ; IV à la mythologie supérieure : demi-dieux et dieux ; V au culte ; VI à la cosmogonie ; VII à l'histoire de la religion germanique depuis les plus lointaines origines ; VIII à la théologie nordique ; enfin, IX à l'historique des théories mythologiques avant et après J. Grimm. Le tout suivi de tables et index.

Ainsi qu'on le voit, au contraire de P. Herrmann, qui distinguait la mythologie nordique ou scandinave de l'allemande proprement dite, M. Richard M. Meyer condense en un tout unique tout ce qui a rapport aux différents pays germaniques. Il est cependant incontestable que l'on se ferait une idée très fausse, si l'on s'imaginait que telle tribu barbare des grandes invasions avait les mêmes pratiques et croyances que les Scandinaves à l'époque des Vikings. M. Richard M. Meyer lui-même l'indique. Cf. p. 58. En outre, ces coutumes et croyances ont certainement dû varier d'une région à l'autre, du nord au sud, de l'est à l'ouest de la Germanie. On ne peut donc pas dire : Voilà quelle a été la religion des anciens Germains ; mais seulement : Voilà les idées et les pratiques religieuses que l'on a observées chez les différents peuples de race germanique. Ces idées et ces pratiques, par induction autant que par comparaison avec celles d'autres peuples primitifs, toutes mêlées

qu'elles soient actuellement et sur un même plan, correspondent néanmoins à des couches de culture qu'il serait tout particulièrement intéressant de reconnaitre. A quelles époques de l'histoire germanique ces couches se sont-elles formées? C'est ce qu'il serait curieux de rechercher et qui pourrait n'être pas aussi impossible que cela parait au premier abord. M. Richard M. Meyer n'a guère eu que l'idée de le tenter.

Ce qui n'empêche qu'il y ait tout au long de son livre quantité d'idées originales. Je citerai sa distinction entre le conte et le mythe. Distinction juste pour le conte et le mythe tels qu'ils existent aujourd'hui : beaucoup de contes n'en sont pas moins d'anciens mythes, dénaturés par l'imagination populaire. Je dirais la même chose des légendes héroïques : sous le vêtement humain c'est, le plus souvent, un dieu qui se cache, un dieu que les hommes, sauvages ou barbares, se sont fait à leur image et qui s'est transformé avec eux; lorsqu'ils n'ont plus cru à ce dieu, celui-ci a continué de vivre, comme un héros ou comme un saint, à moins que ce ne fût comme un simple aventurier.

Là encore il vaudrait la peine de prendre isolément chacune des divinités, de l'étudier physiquement et moralement, et de fixer l'âge de chacun de ses traits, de chacune de ses qualités, d'expliquer ses transformations et ses changements, qu'ils soient dus à des causes intrinsèques ou à des influences extérieures : cela, bien entendu, en n'oubliant pas que le même dieu peut avoir des noms différents selon les temps et les régions. M. Richard M. Meyer y touche souvent. Cf. p. 178 et suiv. ce qu'il dit du dieu Tyr. En le faisant plus à fond, peut-être serait-il arrivé à fonder sur un fait expérimental son assertion que le culte du soleil, de la lune, du ciel, de la terre n'est venu qu'après celui du nuage, du vent, de l'éclair, du feu. C'est une affirmation toute gratuite, à laquelle je ne saurais, pour ma part, me rallier. De même que le soleil a précédé le feu, les hommes n'ont adoré celui-ci qu'après celui-là. Ce que dit M. Richard M. Meyer du culte du soleil et de la lune est d'ailleurs un peu vite expédié. Cf. p. 105.

Il y a bien d'autres points sur lesquels je ne serais pas du même avis — ce qui ne veut pas dire que j'aie raison. Par exemple, p. 85, M. Richard M. Meyer affirme que rien ne nous permet de croire à la transmigration des âmes chez les anciens Germains. Que signifient donc ces vieilles chansons scandinaves, où telle jeune fille est successivement métamorphosée en épée, en lièvre, en biche, en oiseau, etc., tout en conservant sous chacune de ces formes son entière personnalité? Sans doute, c'est une opération magique, cela : mais les Scandinaves ne

l'eussent point imaginée, s'ils n'avaient, à un moment ou l'autre de leur développement, cru que notre âme peut quitter notre corps pour s'en aller vivre dans un autre. Et, à ce propos, je ferai remarquer que la part faite à la magie et à son influence sur le culte est vraiment insuffisante.

J'ai fait bien des critiques ; je pourrais exprimer d'autres réserves encore, quand au plan surtout, qui me paraît trop « flou » et dans lequel je ne comprends pas la place des derniers chapitres sur l'histoire des théories mythologiques ; je préfère conclure en disant que le livre de M. Richard M. Meyer, où abondent les aperçus ingénieux, s'il n'apporte rien de bien nouveau, fait penser et donne beaucoup à chercher : c'est un éloge que l'on ne pourrait pas faire de tous ses congénères.

Léon Pineau.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Comtesse Evelyn Martinengo Cesaresco. — **The place of Animals in human Thought.** Londres, Fischer, 1909. 1 vol. in-8° de 376 pages. Nos « frères inférieurs », ainsi que disait Michelet, jouent un rôle de plus en plus important dans les études de folk-lore et même d'hiérologie. L'auteur du présent volume ne se contente pas, comme naguère M. Angelo de Gubernatis dans son ouvrage classique *Zoological Mythology*, de colliger méthodiquement les légendes et les mythes qui se rattachent aux diverses espèces d'animaux. Mme Martinengo Cesaresco s'attache plutôt à établir, conformément au titre de son volume, la place occupée par la gent animale dans les conceptions religieuses et même sociales des différentes races humaines. Il en résulte clairement que l'unité de la vie, ou, en termes moins abstraits, la conscience de la parenté entre l'homme et l'animal était généralement répandue, longtemps avant Lamarck et Darwin. On la retrouve, en effet, non seulement chez tous les peuples primitifs sans exception, mais encore dans les cultes officiels de toutes les nations polythéistes et même dans les théodicées les plus raffinées de l'Orient où elle est d'ordinaire associée à l'idée de transmigration. Les derniers néoplatoniciens du paganisme, Plotin et Porphyre, estimaient qu'entre l'âme de l'homme et celle de l'animal, il n'y avait qu'une différence de degré. Il est inutile d'insister sur la camaraderie du serpent avec nos premiers parents dans la Genèse. François d'Assise prêchait à ses frères les poissons et à ses sœurs les hirondelles. Cependant, en général, le christianisme ne s'est pas montré tendre pour les rêves de métempsychose ou de parenté animale. Si l'Église attribua parfois aux bêtes une certaine personnalité morale, ce fut pour avoir occasion de les juger et de les condamner en cas de perversité diabolique. La Renaissance, par ses tendances panthéistes, fit revivre les sympathies pour toutes les créatures vivantes. Mais ce fut, au siècle dernier, le Darwinisme qui donna à ces sympathies une base scientifique, en même temps que la révélation des littératures orientales nous présentait le monde animal sous des traits humains. — L'auteur a très bien décrit cette évolution de l'esprit contemporain qui, à l'en croire, aboutit à l'alternative ou bien d'admettre la survivance des animaux aussi bien que des hommes, ou bien de refuser aux uns et aux autres le privilège de l'immortalité. Je dois cependant faire observer qu'il existe une doctrine philosophique qui prétend fournir le moyen d'échapper à ce dilemme; c'est la doctrine de l'immortalité conditionnelle, réservant la survivance, même parmi les hommes, à ceux-là seuls qui ont atteint un certain degré de développement intellectuel et moral.

G. d'A.

Paul Sartori. — **Sitte und Brauch**, I. Die Hauptstufen des Menschendaseins. Verlag von Wilh. Heims. — Leipzig, 1910, In-8° de VIII-186 pp. — Ce volume est le cinquième d'une collection de « Manuels de Folk-Lore » dans laquelle déjà MM. Wehrhan, Thimme, Schell ont successivement étudié la Légende, le Conte, le Volkslied, les Chants et Jeux de l'enfance. Chacun sait ce qu'est un manuel et qu'il n'y faut chercher que les grandes lignes d'un sujet, que les traits principaux qui le caractérisent. M. P. Sartori a voulu dans cette première partie donner une idée des usages et coutumes qui ont trait aux principaux moments de la vie humaine, la naissance, le mariage, la mort. Les détails qu'il cite sur le mariage sont particulièrement nombreux et beaucoup sont des plus curieux. Évidemment, il ne pouvait avoir la prétention d'être complet. Il y eût fallu des volumes. Ce qu'il a fait suffit pour montrer et l'intérêt et la richesse de cette matière. A qui entreprendrait de l'étudier plus à fond il indique dans une abondante bibliographie les principaux ouvrages à consulter non seulement pour les différentes provinces de l'Allemagne, mais aussi pour les autres pays germaniques et pour le reste de l'Europe, voire, mais de façon insuffisante, pour toutes les parties du monde.

Léon Pineau.

Victor Monod. — **De titulo Epistolae vulgo ad Hebraeos inscriptae.** Moutalbani ex Typis Imprimerie Coopérative, 1910. 1 br. in-8° de 46 pages. Prix : 1,50. — Dans cette thèse complémentaire présentée à la faculté de théologie de Montauban, M. Victor Monod, reprend et essaye d'établir à nouveau une conjecture récemment exposée par M. F. M. Schiele sur le sens du mot « Hébreux » dans le titre de l'épître.

S'appuyant sur le fait que le terme « Épître aux Hébreux » se rencontre avant le moment où l'épître anonyme est considérée comme l'œuvre de l'apôtre Paul, M. Monod soutient que le titre « aux Hébreux » n'a pas été forgé sur le type des formules « aux Romains », « aux Corinthiens » etc. pour faire entrer l'écrit auquel il était donné dans la collection des épîtres pauliniennes, mais il estime qu'il provient de l'auteur même de l'épître. L'argument ne nous paraît pas décisif. Le titre peut avoir été forgé sur le modèle des titres pauliniens, non pas pour faire de l'épître une œuvre paulinienne mais, plus simplement, pour donner un titre à un écrit qui n'en avait pas.

Pour M. Monod, « Hébreux » dans le titre, signifie « Ceux qui sont étrangers et voyageurs sur la terre », il s'efforce de montrer que l'étymologie justifie cette interprétation. Cette désignation convient bien pour des chrétiens, elle n'est cependant pas assez claire pour avoir pu être comprise d'elle-même. Si elle provenait de l'auteur, comme le pense M. Monod, il serait bien étrange qu'il ne l'ait pas accompagnée d'une explication. Si on l'attribue à l'ingéniosité de quelque scribe, elle ne jette aucune lumière sur l'épître elle-même.

L'auteur de cette petite thèse a déployé beaucoup d'ingéniosité. Si son sys-

tème ne peut être admis dans son ensemble, il faut reconnaître qu'il aura au moins eu le mérite d'appeler l'attention sur un des sens possibles de ce mystérieux terme d' « Hébreux ».

MAURICE GOGUEL.

J. GEFFCKEN. — **Aus der Werdezeit des Christentums**, 2e édition. Leipzig, Teubner, 1909, 126 p. in-12, 1 M. 25. — L'auteur n'a pas la prétention de présenter au public un ouvrage solidement lié, mais une série d'exposés de vulgarisation sur quelques-uns des principaux mouvements d'idées qu'a eu à traverser, dans le monde gréco-romain, le christianisme des premiers siècles : épicurisme et scepticisme, stoïcisme et néoplatonisme, entraînements apocalyptiques et exaltations sibyllines, contradictions brutales mais intermittentes de la persécution, résistances impuissantes d'une dialectique qui opposait à l'adversaire avec moins d'éloquence que lui des raisons cependant meilleures, concurrences et complicités secrètes des autres propagandes orientales, complications ou stimulants des gnoses. La brochure de M. Geffcken aide à comprendre comment ces influences ont tantôt aidé de façon singulière au développement de la religion nouvelle, tantôt contrecarré un temps son action, sans s'exercer, toutefois, avec assez de vigueur ou de persistance méthodique pour en pouvoir triompher. Ce n'est point une dissertation, ni un livre. C'est une plaisante incitation à réfléchir.

Quoique les positions de l'auteur restent fort nettes, ses jugements ont pris, depuis la première édition, une forme un peu plus discrète. Les récents travaux de Wendland sur la civilisation gréco-romaine, et de Bousset sur la Gnose ont pu être utilisés. Le fruit a plus de maturité; l'écorce, moins de piquants.

F. N.

H. HEMMER. — **Clément de Rome**. Paris, Picard, 1909, 204 p. in-12°. 3 f. — Encore un utile volume de la collection de textes pour l'étude du christianisme publiée sous la direction de MM. Hemmer et Lejay. Il contient, avec introduction, annotations et index, le texte grec et la traduction française de l'épître de Clément aux Corinthiens, puis de l'exhortation homilétique du second siècle qui a été faussement attribuée au même auteur.

M. Hemmer s'abstient prudemment d'identifier notre presbytre avec son homonyme le compagnon de Paul (Philip., IV, 3), ou avec le consul Flavius Clemens. Il ne croit pas pouvoir décider si Clément de Rome a subi le martyre. Il était probablement, d'origine, un Juif, mais hellénisant et cultivé; il lisait la Bible dans la version dite des Septante; on trouve la trace, dans son épître, de certaines idées stoïciennes (pp. 44 n.47 n.). Cette lettre daterait des toutes dernières années du premier siècle. « Il faut nous résoudre à ignorer sinon le sujet, du moins l'occasion précise de la querelle » qui divisait alors les fidèles de Corinthe. C'est par « la rumeur publique » (p. xxxiv) que la

communauté de Rome paraît avoir été informée de ces dissensions. « Rien n'indique qu'elle ait été priée de s'entremettre » (p. xxxiii). Il n'y a donc plus, en l'espèce, matière à un argument pour l'extrême antiquité de la primauté romaine.

Le texte grec ici reproduit demeure, sauf exceptions, celui de l'édition de Funk. On sait que l'épître de Clément nous est parvenue dans deux manuscrits grecs, l'*Alexandrinus*, du ve siècle, conservé au *British Museum* et le *Hierosolymitanus*, calligraphié en 1056, qui se trouve dans la bibliothèque du patriarcat grec, à Jérusalem. Des trois versions anciennes, latine, syriaque et copte, la première nommée remonte environ à la fin du second ou au début du troisième siècle, la dernière à la fin du quatrième. Les manuscrits grecs et la traduction syriaque font suivre l'épître clémentine authentique de l'homélie qui ne l'est pas. M. H. écarte l'hypothèse de sa composition par l'évêque romain Sôter.

Chaque section de cette introduction soignée est accompagnée de courtes notes bibliographiques. La traduction est exacte et vraiment française. Mais pourquoi parler à chaque occasion d'exomologèse des péchés (pp. 107, 146)? N'avons-nous pas les mots d'aveu et de confession? Se trouverait-il un lecteur qui fût encore en péril d'identifier toute confession avec celle qu'on a nommée auriculaire et sacramentelle? « Démetire » quelqu'un de l'épiscopat (p. 93) se disait, jadis. « Ôtez sous mes yeux » (p. 10) a dû échapper à l'attention du correcteur. P. 39 « je relâcherai (δώσω) les impies comme prix de sa sépulture » voudrait être éclairé par une note. « Défaisons-nous de la duplicité » : il y a μὴ — non μακίσι — διψυχῶμεν (p. 53).

On lit, p. 90, en note : « le rapprochement de XLIII, 6 avec Jean XVII, 3 comme aussi de XLII, 1., avec Jean XVII, 18 est des plus intéressants pour l'histoire du 4e évangile et pour la détermination de sa date. » Ceci devrait-il donner à *croire* que M. Hemmer partage l'opinion du P. Calmes (*l'Év. sel. S. Jean*, Paris, 1904, pp. 49-54), et que, pour lui aussi, l'auteur de la lettre clémentine a connu le 4e évangile? Non, sans doute : Jean n'est pas mentionné (p. xli s.) dans l'énumération des écrits néotestamentaires desquels Clément s'inspire ou auxquels il fait allusion. Le 4e évangéliste use d'une langue en partie déjà existante ; il y pouvait trouver quelques-unes des formules dont il s'est lui-même servi. Ainsi doit probablement s'expliquer l'analogie, car il n'y a pas identité, des expressions de Clément et de Jean sur le Dieu unique et véritable ; (voir Holtzmann-Bauer, *Ev. Br. u. Offenb. v. Joh.*[4], Tubingen, Mohr, 1908, p. 11).

F. Nicolardot.

E. Mogk. — **Die Menschenopfer bei den Germanen.** Leipzig, Teubner, 1909, 43 p. in-4°, 1 M. 80. — L'unique monographie consacrée jusqu'alors

au sujet était celle de von Löher[1]. Elle contestait le fait des sacrifices humains dans les religions germaniques. En faveur de la thèse opposée, qui n'a d'ailleurs plus à vaincre, M. E. Mogk n'apporte pas moins d'une cinquantaine de témoignages.

La plupart sont relatifs à des cas isolés de sacrifices votifs. Ils étaient offerts, parfois à l'occasion d'une traversée, plus généralement après un combat ; les victimes en étaient alors des prisonniers de guerre, immolés le plus habituellement à Odin. On trouve chez les peuples ermaniques du Nord des traces de cette sorte de sacrifices dont le roi lui-même était la victime. C'est parmi les Suédois que cette pratique paraît s'être maintenue le plus longtemps. Toutefois l'histoire n'est pas en mesure d'en rapporter de cas précis. Tacite nous apprend que les Germains ont également pratiqué des sacrifices humains périodiques[2], mais les documents postérieurs sont extrêmements sobres d'indications sur ce point.

L'auteur trouve dans la qualité de dieu des morts, de sorte d'Hermès psychopompe, le caractère originaire de Wodan-Odin. Au moins est-ce, entre ses différents aspects, l'un des mieux attestés. Les Romains l'assimilaient à Mercure (mercredi : *wednesday*), mais on ne peut trouver là qu'un indice assez indirect et incertain de sa nature primitive[3].

M. Mogk s'insurge avec raison contre l'hypothèse que les sacrifices humains germaniques aient eu un caractère pénal. Ce n'est pas pour punir un coupable qu'on le sacrifie, mais parce qu'on a besoin de victimes à sacrifier qu'on choisit très souvent des prisonniers de guerre, parfois de malheureux outlaws dont la personne était, par le fait de leur condamnation, perdue pour la communauté.

Dès le début et au cours de son travail, avec l'aisance qu'a accoutumé de lui laisser sa singulière érudition, M. Mogk n'a pas dédaigné de rattacher les faits dont il s'occupait ici particulièrement, à des considérations plus générales sur l'évolution des pratiques extraordinaires en solennités périodiques, sur les phases magique, compensatoire et votive, déprécatoire et eucharistique des services d'offrandes, sur l'atténuation des rites religieux les plus barbares, tels les sacrifices humains, en de simples coutumes inoffensives, par la substitution de quelques victimes à un grand nombre, de coupables à des innocents, d'animaux et finalement de grossiers simulacres ou de mannequins à des hommes.

F. N.

H. Appel. — **Kurzgefasste Kirchengeschichte für Studierende.** Teil II. Kirchengeschichte des Mittelalters mit verschiedenen Tabellen und Karten. 292 p. Leipzig, Deichert, 1910. — Prix : 3 marcs 80. — M. Appel

1. *Sitzungsber. d. philol. hist. Cl. d. münch. Ak.*, 1892, 1, 373 ss.
2. *Germ.* IX.
3. Cf. Chantepie de la Saussaye, *Lehrb.*, 3e éd., p. 556.

vient de publier son second volume de l'Histoire de l'Église. Le premier a paraît-il, trouvé un accueil favorable ; nous le croyons volontiers et nous ne doutons pas que celui-ci ne rencontre une égale sympathie auprès du public, très spécial, auquel il est destiné. C'est en effet pour les étudiants que M. Appel compose cet ouvrage et il leur offre un résumé parfaitement clair de l'histoire de l'Église qui ne remplace pas cependant un cours ou une histoire écclésiastique plus développée et complète. Aussi bien n'est-ce pas là le but de l'auteur. Il ne désire même pas que les étudiants, profitant du secours qu'il leur apporte, négligent l'étude et la lecture d'ouvrages plus étendus. Il fait passer devant nous le tableau de la vie ecclésiastique et religieuse exposant chaque sujet en quelques traits concis, mettant en lumière d'une façon très heureuse les points caractéristiques d'une période ou d'un événement, indiquant par des analyses d'ouvrages très succinctes les idées des principaux théologiens. Ce volume traite de l'histoire du Moyen-âge, de Justinien à la Réformation : l'Église grecque et l'Église d'Occident; les commencements de la Réforme de l'Église; la querelle des Investitures; le monachisme; la scolastique; la papauté à Avignon; les conciles réformateurs; la Renaissance, etc., etc. Ce volume acquiert une valeur toute particulière, par ses listes, registres, index et cartes de tous genres. Ainsi, nous y trouvons la liste des empereurs, souverains ou rois grecs, francs, français et allemands, celle des papes, avec une courte notice pour chacun d'eux; une table synchronistique contenant à côté de la caractéristique historique générale, les renseignements touchant la théologie, la dogmatique, la vie religieuse et ecclésiastique. Nous sommes persuadé qu'une œuvre de ce genre en français comblerait une lacune.

E. Rochat.

M. Ormanian, ci-devant patriarche arménien de Constantinople. — **L'Église arménienne**. Paris, Leroux, 1910, 8° de x-192 pages. — Ce livre manquait : c'est un solide et très clair manuel historique. On ne s'étonnera pas d'y trouver çà et là quelque couleur de manifeste adressé à l'Europe : « Cette Église est à peine connue dans le monde. Les écrivains les plus versés dans les études ecclésiastiques et sociales n'ont guère porté leur attention sur elle. Cependant, malgré sa situation modeste et l'obscurité de sa condition, elle ne laisse pas d'avoir une importance de tout premier ordre par la qualité des principes et des doctrines qui sont en elle .. » (p. 2). De là aussi, dans la manière dont Mgr Ormanian expose l'histoire, la doctrine, la discipline, la liturgie de cette église dont il fut *pars magna*, quelque chose de direct, de « national » et presque d'intime qui, en révélant les faits, les anime singulièrement. Des chapitres comme ceux sur la doctrine sacramentaire, sur le clergé arménien et le célibat ou encore sur les efforts unionistes antérieurement au concile de Florence n'en sont pas moins d'une impeccable objectivité. Et du fait qu'ils sont écrits, sans haine et sans crainte, par un Arménien, par un représentant qualifié entre tous de l'église

arménienne, c'est encore du document historique précieux que ces derniers chapitres où l'auteur entre résolûment en scène et dit bien franc ce qu'il croit vrai du caractère de ses compatriotes, du rôle de leur race et de leur église. Race et église, pour Mgr O., ne font qu'un : « L'Église nationale a été le seul lien qui a uni en un faisceau indestructible les débris dispersés de la race de Haik » (p. 169). De ces « débris dispersés », peut-être conviendrait-il de ne pas s'exagérer trop, avec Mgr O..., la stricte homogénéité morale : à propos de la mort récente du catholicos Matheos II et de l'élection prochaine de son successeur, le *Times* établissait ce bilan sans illusions : « La communauté à laquelle présidera le nouveau catholicos n'est plus une race de simples paysans unis par le fait d'une oppression commune et se tournant vers l'Église comme vers le symbole unique de la vie nationale. La communauté comprend maintenant une riche classe de marchands dont les colonies se sont établies aussi loin que Manchester et Calcutta... Il se trouve dans la nation arménienne un nombre grandissant de jeunes gens instruits qui ont fait leurs études en Russie et en Turquie, et qui ont une tendance marquée à s'intéresser à la politique révolutionnaire. En outre, dans le Caucase du Sud grandit un prolétariat industriel. » Et les relations d'un pouvoir spirituel avec des forces aussi neuves, des éléments nationaux aussi complexes et aussi actifs devront s'inspirer de principes nécessairement assez évolués.

P. A.

Dr J. Merkt. — **Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi**, de la collection des *Beitr. z. Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance*. — Leipzig et Berlin, B. G. Teubner, 1910, 8° de 68. — Nous avons dit à maintes reprises le bien que nous pensions de la collection que dirige M. W. Goetz : les sujets sont choisis très judicieusement, ni trop vastes ni trop étroits, et sont traités selon une méthode à mi-route entre l'érudition analytique et la pure systématisation des faits. C'est par ces mêmes qualités — en passe de devenir des qualités de « firme », — que vaut le livre de M. J. M. La bibliographie sur la stigmatisation de saint François est énorme ; M. M. l'a résolument dominée et émondée. Il a classé les témoignages contemporains, les affirmations théologiques, les hypothèses scientifiques. C'est à l'hypothèse pathologique qu'il se range : Saint François, épuisé par la maladie, vivant dans la contemplation passionnée des souffrances du Christ, s'est autosuggestionné et, par son propre effort, des plaies pareilles à celles de Jésus se sont imprimées dans sa chair. M. Merkt a groupé un certain nombre de faits de stigmatisation analogues et de peu postérieurs à saint François. M. Merkt a soigneusement défini l'importance croissante des stigmates dans la canonisation, puis dans la légende du Père Séraphique ; son étude des bulles *Confessor Domini gloriosi*, *Usque ad terminos*, *Benigna operatio* sera utile à consulter. La stigmatisation n'en reste pas moins, même après ce très bon livre, un problème moral plus

encore que physiologique : c'est l'intrusion de l'ascétisme matériel au terme et comme en couronnement de la vie du plus « spirituel » des saints.

P. A.

Paul Vulliaud. — **La crise organique de l'Église en France.** — Paris, Bernard Grasset, 1910, in-16; 202 pp.; prix : 2 fr. (Collection « Les Études contemporaines ».) — Se proposant de contribuer pour sa part à rendre au catholicisme « son ancienne et splendide vitalité », l'auteur, un laïque, recherche les causes de la crise que traverse l'Église en France. Il les trouve dans l'infériorité intellectuelle du clergé et dans l'inobservation des lois disciplinaires établies par le concile de Trente (inamovibilité des curés, nomination aux cures par concours). La révolution opérée dans la mentalité moderne par la critique historique lui paraît inconnue. Il ne soupçonne pas, par conséquent, l'étendue, la profondeur, le caractère incurable, le développement fatal de ce à quoi il voudrait remédier.

L'opuscule contient quelques remarques judicieuses sur l'étude des grands philosophes catholiques et sur le droit canonique, mais il est par ailleurs si vide de renseignements précis et d'informations positives que je ne vois pas, au total, à quelle classe de lecteurs il peut être utile.

A. Houtin.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris en 1910-1911. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. *A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.*

M. Mauss : Théorie générale du rituel formulaire. Australie, les lundis à dix heures et demie. — Explication des documents concernant les prestations religieuses, juridiques, économiques entre les clans. Amérique du Nord, les mardis à onze heures.

M. Hertz : Élément religieux du droit pénal, les mardis à dix heures.

M. Chavannes : Les rites dans la Chine ancienne, d'après le Li-Ki, les lundis à trois heures et demie.

M. G. Raynaud : Histoire civile et religieuse de la moyenne Amérique précolombienne, principalement d'après les sources indigènes, les lundis et samedis à cinq heures.

M. Foucher : Le Bouddha, les mardis à trois heures. — Explication de textes brahmaniques, les vendredis à trois heures et demie.

M. Amélineau : Explication du Livre des Morts, les lundis à neuf heures. — Explication des textes de la pyramide de Pépi Ier, les lundis à dix heures.

M. Fossey : Le traité babylonien d'astrologie Anu ilu Bel, livres I et III-IV, les mardis et jeudis à cinq heures.

M. Maurice Vernes : L'Ancien Testament dans le Nouveau : IV. Les épîtres de saint Paul, les mercredis à trois heures et quart. — Discussion des légendes concernant le séjour des Israélites au désert et explication de textes, les lundis à trois heures et quart.

M. Israël Lévi : Le culte juif aux environs de l'ère chrétienne, les mercredis à quatre heures et demie. — Explication du Midrasch Echa Rabbati, les mercredis à cinq heures et demie.

M. Clément Huart : Explication du Coran à l'aide du commentaire de Tabari, les mardis à quatre heures. — La mystique persane dans le Mesnevî de Djelal-Eddin-Roûmi, les mercredis à quatre heures et demie.

M. Toutain : Les cultes sacrés dans les religions grecque et romaine, les jeudis à trois heures et demie. — La religion et les cultes dans les provinces de Syrie et dans les régions limitrophes, les vendredis à cinq heures.

M. Henri Hubert : Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les jeudis à dix heures et demie.

M. R. Gauthiot : Questions relatives au Kalewala, les vendredis à dix heures.

M. de Faye : Philonisme et christianisme, étude critique des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, les mercredis à quatre heures et demie. — Étude critique de la doctrine gnostique de la rédemption et de son influence sur la doctrine chrétienne, les jeudis à neuf heures et quart.

M. Paul Monceaux : La passion de sainte Perpétue et les plus anciens actes des martyrs, les lundis à deux heures. — Étude pratique : les inscriptions chrétiennes de Rome, les mardis à dix heures.

M. G. Millet : Recherches sur l'iconographie byzantine de l'Évangile, les mercredis à trois heures et demie. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis à dix heures et demie.

M. F. Picavet : Les sources théologiques et médiévales des *Méditations* de Descartes et des principes de la nature et de la grâce fondés en raison de Leibnitz, les jeudis à huit heures. — Exposition des recherches récentes sur la théologie et la philosophie de Roger Bacon ; résultats obtenus et orientation des recherches futures, les jeudis à quatre heures et demie.

M. Louf : *Le Secret des Secrets* attribué à Aristote, les vendredis à cinq heures.

M. P. Alphandéry : Études sur les *Prælquia* de Ratherius de Vérone, les mercredis à deux heures. — Les croisades de pauvres, les lundis à cinq heures.

M. Génestal : La compétence des juridictions ecclésiastiques aux XIII[e] et XIV[e] siècles, les samedis à une heure. — Le droit ecclésiastique de l'époque franque, les samedis à deux heures.

M. Lacroix : Histoire de la constitution civile du clergé, les vendredis à trois heures.

M. Deramey : L'Église de Constantinople et les églises de la péninsule des Balkans depuis l'époque de Sergius et d'Héraclius jusqu'à celle de Photius, les jeudis à deux heures et demie.

II. *A l'École des Hautes-Études. Section des sciences historiques et philologiques.*

M. A. M. Desrousseaux : Les lettres de saint Basile et de saint Nil, les jeudis à dix heures et demie.

M. Jean Psichari : Commentaire grammatical de la Genèse dans le texte de la Septante, tous les quinze jours, le lundi à deux heures et demie.

M. Ferdinand Lot : Les vies de saints dans l'historiographie britannique, les lundis à quatre heures et demie.

M. Antoine Thomas : Étude critique de la passion de sainte Catherine, les jeudis à trois heures et demie.

M. Sylvain Lévi : Explication de l'Avadânakalpalatâ, les samedis à deux heures.

M. Jules Bloch : Explication du Râmâyana de Tulsî Dâs, les mercredis à quatre heures et demie.

M. Louis Finot : Explication du « Megadutâ » de Kalidasa, les lundis, à neuf heures et demie. — Explication du Vessantarajataka, les lundis à dix heures et demie.

M. Meillet : Explications de textes manichéens de Turfan découverts par M. F. W. Müller, les mardis à dix heures.

M. Mayer Lambert : Explication du livre des Nombres, les mardis à deux heures et quart. — Explication du livre des Psaumes, les jeudis à neuf heures.

M. Isidore Lévy : Israël. La royauté, les mercredis à une heure et demie. — La littérature judéo-alexandrine, les mercredis à deux heures et demie.

III. *Au Collège de France*

M. Casanova : Les doctrines d'Ibn-Khaldoun, les lundis à quatre heures. — Explication des Khitât de Makrizi, les jeudis à quatre heures.

M. Chavannes : Explication du chapitre VI du Tsien Hanchou, les mercredis à une heure trois quarts.

M. Foucart : Les mystères d'Éleusis, les mercredis à une heure trois quarts.

M. Sylvain Lévi : La littérature canonique du Bouddhisme, les mercredis à trois heures. — Explication du Mahabharata, les vendredis à deux heures.

M. Loisy : Le sacrifice dans les anciennes religions, les lundis et les samedis à dix heures et demie.

M. Loth : Le livre noir de Camarthen, les lundis et les vendredis à dix heures et demie.

M. P. Monceaux : Correspondance et œuvre de saint Augustin, les lundis à trois heures trois quarts.

M. Finot : Les sources pâlies du bouddhisme indo-chinois, les samedis à trois heures trois quarts.

IV. *A la Faculté des Lettres.*

M. Bouché-Leclercq : La politique religieuse des empereurs romains, les lundis à deux heures et demie.

M. Foucher : Explication d'hymnes védiques, les lundis à trois heures et demie.

M. Guignebert : L'union de l'Église et de l'État au IVe siècle, les vendredis à cinq heures. — Études de textes chrétiens, les lundis à deux heures trois quarts.

M. Lods : Histoire du peuple d'Israël, les samedis à quatre heures.

M. Picavet : Principales questions soulevées par les philosophes du XIIIe siècle, les lundis à quatre heures trois quarts.

M. Debidour : La réforme en France au XVIe siècle, les lundis à quatre heures.

M. Mâle : Histoire de l'Art chrétien au Moyen Age, les mardis à dix heures et les mercredis à neuf heures.

M. Rebelliau : Histoire des idées et de la littérature chrétienne du XVe au XIXe siècle. — Le XVIIe siècle 1624-1661, les vendredis à dix heures et demie.

M. Martinenche : Le drame religieux en Espagne, les lundis à deux heures.

Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet.

Dimanche 15 janvier 1911 à 2 h. 1/2. — M. *De Milloué*, Conservateur du Musée Guimet : Anthropomorphisme et Zoomorphisme.

Jeudi 19 janvier à 2 h. 1/2. — M. *Seymour de Ricci* : Les contes populaires égyptiens et la littérature hébraïque.

Dimanche 22 janvier à 2 h. 1/2. — M. *A. Moret*, Conservateur adjoint du Musée Guimet : Mystères égyptiens. — *Projections.*

Dimanche 29 janvier à 2 h. 1/2. — M. *Henri Cordier*, Membre de l'Institut : Laotseu.

Jeudi 2 février à 2 h. 1/2. — *Le Commandant Espérandieu*, Correspondant de l'Institut : Le culte des Sources. — *Projections.*

Dimanche 5 février à 2 h. 1/2. — M. *R. Cagnat*, Membre de l'Institut : Naufrages d'objets d'art dans l'antiquité. — *Projections.*

Jeudi 9 février à 2 h. 1/2. — M. *J. Bacot* : L'art tibétain. — *Projections.*

Dimanche 12 février à 2 1/2. — M. *Pelliot*, Professeur à l'École française d'Extrême-Orient : Les récents progrès de l'archéologie chinoise. — *Projections.*

Jeudi 16 février à 2 h. 1/2. — M. *Émile Guimet*, Directeur du Musée Guimet : Portraits d'Antinoë. — *Projections.*

Dimanche 19 février à 2 h. 1/2. — M. *Philippe Berger*, Membre de l'Institut : Les Ruines. — *Projections.*

Dimanche 26 février à 2 h. 1/2. — M. *le Comte Goblet d'Alviella*, Membre de l'Académie royale de Belgique : Histoire de l'Histoire des religions.

Dimanche 5 mars à 2 h. 1/2. — M. *Jean Capart*, Conservateur des Musées royaux de Belgique : Un grand temple égyptien. Le temple de Séti Ier à Abydos. — *Projections.*

Dimanche 12 mars à 2 h. 1/2. — M. *P. Alphandéry*, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, Directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études : Saint François d'Assise et l'épopée française.

Dimanche 19 mars à 2 h. 1/2. — M. *Sylvain Lévi*, Professeur au Collège de France : Les études orientales. Leurs leçons. Leurs résultats.

Dimanche 26 mars à 2 h. 1/2. — M. *D. Menant* : Sacerdoce zoroastrien à Nausari. — *Projections.*

Dimanche 2 avril à 2 h. 1/2. — M. *Le Dr Capitan*, Membre de l'Académie de médecine, Professeur au Collège de France : Une visite aux villes mortes du Yucatan. — *Projections.*

DÉCOUVERTES

Les temples de la Nubie. — Depuis qu'il a été décidé de surélever de 6 mètres le barrage d'Assouan, surélèvement qui va achever de noyer les temples de Philae, des crédits considérables ont été mis par le gouvernement égyptien à la disposition du Service des Antiquités pour l'exploration scientifique de la Basse-Nubie. L'influence du barrage actuel se fait sentir jusqu'à Derr, celle du barrage surélevé atteindra peut-être les environs de Maharrakah. Il s'agit donc, d'une part, de tirer du sol de la Basse-Nubie tous les trésors qu'il renferme encore; d'autre part, pour ceux qui sont connus de longue date, de les mettre en état de résister à une immersion prolongée par des travaux de déblaiement et de consolidation qui permettent de les mieux connaître au double point de vue de l'architecture et de l'histoire. Pour répondre à la première tâche, M. Maspero a fait explorer, en 1905 et en 1906, par l'inspecteur de la Haute-Egypte, A. E. P. Weigall, tous les sites de la Basse-Nubie connus par leurs antiquités. Tandis que ce savant consignait les résultats de son inspection dans *A report on the Antiquities of Lower-Nubia* (Oxford, 1 vol. in-4, 1907), un autre savant américain, G. A. Reisner, bien connu par ses fouilles à Gizeh pour l'Université de Californie, poursuivait l'exploration des grandes nécropoles de la région. Les quatre fascicules de *The archaeological Survey of Nubia* (Le Caire, 1908-1910) donnent un aperçu de ces recherches aussi importantes pour l'archéologie que pour l'anthropologie. Malgré l'étonnante activité déployée par M. Reisner et ses collaborateurs, on pressent que beaucoup sera perdu pour la science. La généreuse initiative de deux Universités d'Amérique contribuera à diminuer ces pertes : celle de Pennsylvanie a décidé de défrayer pendant cinq ans des fouilles en Nubie sous la direction de MM. Mac Iver et Woolley. Ils ont déjà fait connaître tout ce que leur avait livré l'étude minutieuse d'une nécropole située à 3 milles au S. d'Amadeh (*Areika*, 1 vol. in-4, Oxford, 1909). De son côté, l'Université de Chicago a mis M. Breasted en état de faire dans les temples nubiens la fructueuse exploration que j'ai résumée dans la *Rev. archéologique*, 1909, I. 474, et MM. Sayce et Garstang ont exploré, en 1909 et en 1910 le temple d'Ammon et celui du Soleil à Méroë. Enfin M. Maspero, qui a su si bien employer toutes ces bonnes volontés, a visité lui-même les quinze sanctuaires menacés par l'immersion (Ipsamboul, Derr, Amada, Es-Sebouâ, Maharrakah, Dakkeh, Gerf-Hussein, Dandour, Kalabcheh et Beit Oually, Taffah, Kerdassi, Debôt). Comparant l'état des lieux actuel avec celui que nous font connaître les voyages de Norden, de Cailliaud ou de Gau, il a pu se rendre compte des parties les plus faibles et faire entreprendre, en connaissance de cause, les travaux de réparation et de protection qui représenteront une dépense d'au moins un demi million. M. Barsanti, bien connu par vingt ans de travaux semblables, dont le plus extraordi-

naire est la restauration d'Edfou, s'est mis aussitôt à l'œuvre et ce sont ses rapports sur les travaux exécutés à Maharrakah, Dandour, Kalabchéh, Dêbôt, Kerdassi, Taffah et Beit Oually qui, joints à l'examen préalable de M. Maspero, forment les deux premières livraisons de la publication que nous offre le Service des antiquités de l'Egypte sous le titre de « Les Temples immergés de la Nubie » (2 fasc. gr. in-4°, 96 p. et 118 planches, Le Caire, 1909). A côté des admirables planches qui l'accompagnent et qui montrent l'état successif des temples, depuis les dessins des voyageurs du XVIIIe siècle, jusqu'aux photographies des restaurateurs de 1908, M. Maspero a compris que des recherches approfondies s'imposaient dans chacun des sanctuaires remis en état. Ce sont ces recherches qui ont occupé depuis deux ans M. Gauthier à Kalabchéh et à Gerf-Hussein, M. Roeder à Beit Oually, Dêbôt et Taffah, M. Blackman à Dandour. Le 1er vol. des inscriptions de Kalabchéh est sous presse. En 1910, le déblaiement du grand *spéos* d'Ipsamboul a donné les résultats surprenants que M. Maspero a exposés lui-même récemment à l'Institut (*Comptes rendus*, oct. 1910). Ainsi, de ce qui pouvait être fait pour mettre en lumière les monuments connus depuis longtemps ou encore cachés de la Basse-Nubie avant de les livrer à l'inondation, rien n'aura été négligé. Ce ne sera pas la moins utile ni la moins considérable des entreprises que l'égyptologie — et l'Égypte — devront à M. Maspero.

A. J.-Reinach.

Le mythe d'Hathor-Tefnut. — M. Erman a présenté à l'Académie de Berlin une étude de M. Hermann Junker, de Vienne, qui paraîtra dans les *Abhandlungen* de ce corps savant. L'expédition, envoyée en Nubie par l'Académie de Berlin, a rapporté de nombreux textes de Philae et des temples de Nubie qui nous apprennent comment la déesse à tête de lionne Tefnut-Hathor fut amenée du désert nubien en Égypte par Schou et Thot, et comment ces dieux la rendirent sociable par le vin et la danse. Jusqu'ici on n'avait que quelques données éparses ; les nouveaux textes fournissent tout au long la légende avec de nombreuses particularités et nous mettent en présence d'un mythe très répandu qui se retrouve dans la plupart des temples de basse époque. On possède maintenant la clé qui permettra de comprendre nombre d'inscriptions et de rites qu'on démêlait mal jusqu'ici.

Mission Reinach et Weill à Koptos. — Notre collaborateur M. Ad. J.-Reinach, nous envoie l'opuscule qui contient l'exposé des fouilles entreprises par lui et par le capitaine R. Weill à Koptos, en Haute-Égypte, en janvier-février 1910 (A. J.-Reinach, *Rapports sur les Fouilles de Koptos, 1910*, 58 p. in-8°, avec 8 planches et 1 plan, Leroux, 1910 ; 3 francs). Comme les trois *Rapports* adressés à la *Société des Fouilles Archéologiques*, qui a patronné cette entreprise, vont être rédigés sur les lieux, on ne peut s'attendre ici à voir traiter à fond aucune des questions que les découvertes ont soulevées ; mais on y trou-

vera toutes les indications nécessaires à en faire comprendre l'importance, tant en ce qui concerne Koptos que pour l'histoire de l'Égypte ancienne. On sait que la découverte la plus remarquable à ce dernier point de vue est celle de 7 stèles de l'Ancien Empire, trouvées, empilées, dans une énorme fondation; une appartient à Papi I et trois à Papi II, son fils — derniers souverains de la VIe dynastie — une au roi *Nofirkaouhor*, dont le nom d'Horus est *Noutirbaou*, connu seulement par sa mention sur la Table d'Abydos comme avant-dernier roi de la VIIIe dynastie, une, et peut-être deux, à *Ouadjkara*, de son nom d'Horus *Demd-ab-taoui*, pharaon connu seulement jusqu'ici par un scarabée et par un *graffito* et qu'on ne savait où situer. Pour diverses raisons, dont on trouvera le détail dans la publication spéciale que M. R. Weill compte faire paraître incessamment (*Les décrets royaux de l'Ancien Empire*, chez Geuthner), il semble que les deux nouveaux rois doivent être placés le plus près possible des deux Papi, et comme le caractère légendaire du seul texte de Manéthon qui parle de la VIIe dynastie est manifeste, on pourrait les situer dans cette VIIIe dynastie où la Table d'Abydos a inscrit l'un d'eux.

Pour le Moyen-Empire, la découverte la plus intéressante est celle de 13 blocs qui proviennent d'une paroi sculptée d'un temple de Senousrit I, 2e souverain de la XIIe dynastie (l'un porte la date de la consécration qui, d'après le système d'Ed. Meyer, serait novembre 1961); ils faisaient partie des scènes de culte ordinairement représentées, présentation du roi aux dieux, le roi leur faisant des offrandes, procession des enseignes sacrées (les personnages sont hauts de 0,80 à 0,90). Dans le Nouvel-Empire c'est Thotmès III qui domine à Koptos; d'une part, trois montants de porte monolithes en granit rouge portent ses cartouches; de l'autre, plusieurs piliers rectangulaires qui le montraient sur chacune de leurs faces, en présence d'une divinité différente; des derniers Pharaons signalons au point de vue de l'histoire religieuse, une belle table de libation en albâtre de Nektanébo I; pour les Ptolémées, un énorme autel en granit noir avec, pour seul ornement, les titres de Ptolémée II disposés en colonne et une stèle du même roi relatives au culte d'Osiris, Hor-Khonti et Qeb; pour l'époque impériale, un tambour de colonne où Claude figure en adoration devant Amon, Harpocrate et le dieu crocodile Sovkou, une dédicace à *Zeus Polieus Hélios Megas Sérapis Sôter (?) et Philokaisar* et un autel de *Kronos théos mégistos*; enfin, de l'époque chrétienne, mentionnons un Baptistère où quatre escaliers disposés comme les bras d'une croix grecque, descendent dans une cuve octogonale, garnie de marbre blanc; aux quatre angles se dressaient extérieurement, soigneusement martelés, quatre des piliers à tableaux de Thotmès III que l'on a signalés; parmi les sculptures coptes, la plus intéressante semble être le cintre d'une porte ornée de rinceaux, au bas duquel se détachent en fort relief deux anges, l'un jouant de la flûte, l'autre du tambourin.

Cette pièce, comme toutes celles qu'on a mentionnées (sauf les stèles restées au Caire) a été transportée au Musée Guimet ainsi que la masse de petites

antiquités provenant des fouilles. Quand elles seront prêtes pour être exposées, MM. Reinach et Weill comptent en publier un *Catalogue* qui complètera les *Rapports*. Avec la publication des stèles par le capitaine Weill et avec les inscriptions grecques relevées en explorant la route isthmique qui va de Koptos à Koceïr que M. A. J.-Reinach commente dans le *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, n° 13 (1910), on pourra se mettre au courant, moins d'un an après leur achèvement, des résultats atteints par cette belle campagne. Espérons qu'elle pourra être poursuivie avec autant de profit pour la science.

Rectification à une dédicace de Délos. — En signalant (*RHR*, 1909, II, p. 129-130) la dédicace « *à Zeus Ourios, à Astarté Palestinienne et à Aphrodite Uranie* » trouvée à Délos et publiée par M. Clermont-Ganneau, nous remarquions que, si la lecture n'offrait aucune difficulté, l'interprétation ne laissait pas d'être difficile. Or, la lecture fondée sur une première copie rapide est à rectifier. La préposition καί entre Astarté Palestinienne et Aphrodite Uranie n'existe pas sur la pierre, comme l'a constaté M. G. Leroux et à sa suite M. Clermont-Ganneau dans une lettre à l'Académie dont la conclusion s'impose : « Nous n'avons donc plus affaire qu'à une seule et même déesse, la grande déesse d'Ascalon, désignée ici par le vocable multiple et complexe Astarté Palaistiné Aphrodité Ourania. Il est superflu d'insister sur l'importance des conséquences qui découlent de là. La question mythologique s'en trouve singulièrement simplifiée et éclaircie, et celle des sacrifices interdits en l'espèce se présente sous un aspect très différent de celui que, sur la foi du texte reçu, j'avais été amené à envisager ».

Textes religieux de Turfan. — M. F. C. Andreas, de Göttingen, a communiqué d'intéressants renseignements (*Sitzb. Berl. Akad.*, 1910, p. 869-872) sur une douzaine de feuillets d'un petit livre donnant en pehlewi, du temps des Sassanides, la traduction des psaumes. Ces feuillets ont été découverts par M. von Le Coq dans ses fouilles aux environs de Turfan (Turkestan chinois). Le manuscrit date du milieu du vi° siècle, c'est-à-dire du temps de Chosroès I. Après chaque premier verset, on a introduit les canons (répons) composés par Mar-Abba qui, de 540 à 552, fut le chef de l'Église syriaque en Perse. La traduction des psaumes, qui nous est conservée ici en persan moyen, est plus ancienne que le manuscrit car, établie sur la version syriaque, elle révèle un état de la Peschito qui n'offrait pas les corruptions et les négligences des plus anciens manuscrits, qui remontent au vi° siècle. D'après M. Andreas, la traduction, représentée par les fragments de Turfan, daterait au moins au premier quart du v° siècle, probablement de l'époque intermédiaire entre le synode de Séleucie et la mort de Yezdegerd I, c'est-à-dire entre 410 et 420. L'attitude du roi de Perse fut alors particulièrement favorable aux chrétiens qui purent librement pratiquer

leur culte dans lequel les psaumes tenaient une grande place. Le fait même de cette traduction des psaumes, qui ne pouvait servir qu'aux besoins de l'Église, prouve que les Zoroastriens, convertis à l'époque des Sassanides, usaient de leur propre langue dans le service divin et, par suite, leur nombre doit être plus grand qu'on ne l'avait pensé jusqu'ici. On voit l'intérêt de la découverte pour l'histoire du texte de la Peschito et pour celle du christianisme dans l'empire des Sassanides. Ajoutons que l'importance de ces fragments est également grande pour l'histoire de l'écriture et de la langue persanes.

D'autre part, M. von Le Coq publiera dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin plusieurs textes manichéens sous le titre : *Chuastuanift, ein Sündenbekenntniss der manichäischen Auditores, gefunden in Turfan.* En dehors des prières de pénitence, on y trouve mention de quelques dogmes importants de l'Église manichéenne.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. Emmanuel Cosquin a publié une importante *Étude de folk-lore comparé. Le conte de « la Chaudière bouillante et la feinte Maladresse dans l'Inde et hors de l'Inde* (extr. de la *Revue des Traditions populaires*, janv.-avr. 1910) où il pose, par la force même des rapprochements, la question de transmission des contes. L'exemple choisi est celui du râdjâ Vikramâditya qui, en route pour conquérir la main d'une noble reine et traversant une plaine jonchée de crânes humains, voit l'un d'entre eux éclater de rire et s'écrier : « Je ris en pensant que, dans quelques heures, ton crâne viendra tenir compagnie aux nôtres ». Et le crâne de raconter que près de là est un *dio*, sous l'apparence d'un *yoghî*, qui attire les voyageurs et les fait tourner trois fois autour d'une chaudière d'huile bouillante, en leur promettant mille choses merveilleuses. Pendant que le voyageur tourne, le *dio* le jette dans la chaudière, le dévore et n'en laisse que le crâne. Il faudra que le râdjâ demande au *yoghî* comment on doit faire, et tandis que ce dernier tournera, le râdjâ le saisira et le jettera dedans. Alors Vikramâditya prendra un peu d'huile bouillante et en aspergera le crâne qui lui parle pour le rendre à la vie.

Un des traits les plus remarquables de ce récit et de ses similaires est le rite de circumambulation, et le distingué correspondant de l'Institut se demande « si ce n'est pas directement du feu sacré et de la circumambulation rituelle que procède la chaudière bouillante autour de laquelle le héros de plusieurs de ces contes ci-dessus doit tourner ». Cette hypothèse très séduisante a dû s'imposer avec une force singulière à l'esprit du savant folkloriste car elle complique beaucoup sa tâche. En effet, ce trait si important et qui pourrait être un fil conducteur ne saurait spécialiser le récit dans l'Inde puisque les rites

de circumambulation se retrouvent dans le monde entier. M. Cosquin remarque, il est vrai : « Nous n'avons pas ici à vérifier ces faits, si curieux qu'ils puissent être ; car, fussent-ils cent fois reconnus exacts, cela n'apporterait même pas un commencement de solution au problème que pose l'existence des mêmes contes populaires dans tant de pays ». Le rite lui-même n'a pas ici d'importance, car il s'agit d'envisager « la *combinaison* de ce trait de circumambulation avec d'autres traits bien caractérisés : le trait de la *feinte maladresse* et aussi le trait de la *chaudière bouillante* ou du *coup de sabre*, combinaison qui certainement est beaucoup trop particulière pour avoir pu se faire à la fois dans plusieurs pays, même si ces pays avaient tous, à un moment donné, pratiqué la circumambulation rituelle ». Sans méconnaître le poids de l'argument et en faisant une large part à la transmission, on ne peut cependant se défendre de penser que, puisque les rites de circumambulation sont nés de façon indépendante en divers points du globe, il n'est pas impossible qu'il en soit de même de certaines affabulations qui les reflètent et qui rappelent, peut-être, des mises à mort rituelles. Cette réserve faite, on ne peut qu'admirer l'érudition de l'auteur, sa connaissance profonde du folk-lore, et souscrire à ses conclusions très sages quand il note que l'utilité de son travail « n'est pas seulement de montrer l'existence de courants, véhicules des contes indiens ; c'est aussi de faire comprendre ou, du moins, entrevoir que les contes du grand répertoire asiatico-européen ne sont pas ce qu'on pourrait appeler des *individus isolés* ; que non-seulement ils forment des familles, mais qu'entre ces familles elles-mêmes, malgré leurs différences, il y a parfois, comme entre les familles zoologiques, des analogies marquées. Aux esprits réfléchis de tirer de ces faits, quant à la question de l'origine des contes populaires asiatico-européens actuels, les conséquences qu'ils comportent ; d'examiner notamment si l'on peut concilier avec l'existence de ces familles et de ces affinités la théorie préconçue qui voit dans notre répertoire de contes un amas incohérent de récits plus ou moins disparates, ne présentant aucune analogie de facture et qui auraient été fabriqués un peu partout ».

— Les *Peregrinazioni Mitologiche, contributo alla Mitologia comparata*, de M. G. V. Callegari (Feltre, 1909, 28 p.) nous conduisent de Babylonie en Amérique. L'auteur ne cherche pas à dériver les cultes du Mexique de ceux de Mésopotamie, mais il veut montrer que l'esprit humain a représenté sous des drames mythologiques pareils les phénomènes de la végétation. Seler avait déjà signalé l'analogie de certain mythe mexicain avec le rapt de Proserpine. M. Callegari insiste sur les similitudes avec le mythe d'Ichtar et de Tammouz, mais au lieu de la descente de la déesse aux enfers à la recherche du dieu, nous avons la descente du dieu (*Piltzintecutli*) à la recherche de la déesse (*Xochiquetzal*). On ne saurait dans ces comparaisons trop veiller à l'exactitude. Pourquoi, par exemple, désigner un bronze d'Isis allaitant Horus comme représentant Ichtar tenant dans ses bras le jeune Tammouz et fonder sur cela un

rapprochement entre les représentations d'Ichtar et les terres cuites figurant *Xochiquetzal* tenant dans ses bras son fils *Xochipilli*?

— *Le Juste souffrant babylonien* (*Journal asiatique*, 1910, II, p. 75-143) est le prototype babylonien de Job. M. François Martin, qui publie le texte des tablettes conservées avec traduction et commentaire, l'attribue au temps d'Hammourabi, c'est-à-dire, vers 2000 avant notre ère. Mais il est possible que cette rédaction, comme celle de la *Création*, soit le remaniement d'un modèle plus ancien. On peut estimer que le poème entier couvrait quatre ou cinq tablettes; il n'en subsiste que trois plus ou moins fragmentées. Voici l'analyse de ces morceaux d'après le savant assyriologue : « Le titre, que reproduit la suscription, se compose, comme pour tous les ouvrages assyro-babyloniens, des premiers mots du poème. Il est assez vraisemblablement à restituer en « Je veux célébrer le maître de la sagesse ». Au début, le héros de la pièce devait donc annoncer en quelques mots son intention de chanter les louanges du dieu qu'il appelle « le maître de la sagesse », évidemment le dieu auquel il devait son salut. Puis il entrait, et sans doute presque aussitôt, dans le récit des épreuves qu'il avait traversées. Il est tombé dans un piège, dans un puits que son ennemi a creusé. De quelque côté qu'il se tourne, partout c'est l'infortune et la souffrance. Il est traité comme un impie. Et, cependant, il a conscience d'avoir rempli tous ses devoirs envers les dieux au ciel, envers le roi sur la terre. Mais qui peut connaître les voies des dieux, qui peut savoir ce qui leur est agréable? Ce n'est pas l'homme; il est si faible et si changeant! Son mal à lui, le juste, c'est un mauvais démon, c'est un esprit des morts sorti de son repaire, qui l'a causé, en le frappant de paralysie, en le condamnant à rester étendu et immobile sur une couche souillée, en le conduisant aux portes du tombeau. Le juste finit par être délivré de ses maux par un dieu, Mardouk dans la rédaction actuelle; cette intervention se produit, semble-t-il, à la suite d'un songe dans lequel notre héros a vu Our-Baou, qualifié d'« homme puissant, ceint de la tiare ». Il adresse donc en terminant un hymne d'actions de grâces à son libérateur, et énumère en détail toutes les infirmités, toutes les souffrances auxquelles le dieu l'a arraché. »

— Dans le fasc. 2 du tome IV (1910) de *Babyloniaca*, M. Alfred Boissier examine les chapitres que M. Jastrow a consacrés à la divination (*Die Religion Babyloniens und Assyriens*). M. Jastrow a localisé exactement quelques-uns des centres divinatoires et montré définitivement que la discipline du *bârû* comportait avant tout l'examen du foie. Mais M. Boissier discute nombre de lectures nouvelles et maintient ses positions antérieures. Voici sa conclusion : « J'admire l'érudition de l'auteur, et il est très possible qu'il ait réussi à reconstituer en grande partie la topographie de l'haruspicine. S'il est prouvé un jour que DAN est la veine porte et que d'autres lieux fatidiques du foie correspondent exactement, au point de vue anatomique, aux termes techniques dont la signi-

fication est encore incertaine, l'auteur pourra se féliciter du résultat de ses recherches. Je considère que l'étude des livres célèbres, dans lesquels les Babyloniens nous ont transmis la discipline de l'arcane, a révélé des choses plus importantes : 1°) Les haruspices ont fondé la science du droit; leur langage est celui de la jurisprudence; 2°) Plusieurs branches de la mantique, chiromancie, physiognomonie, ont leur point de départ dans la science du *bârû*; 3°) Les Etrusques sont venus d'Asie Mineure, d'où ils ont rapporté un système d'extispicine, apparenté étroitement à celui des Babyloniens. »

— Notre distingué collaborateur, M. Ed. Montet, recteur de l'Université de Genève, étudie dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (1910, p. 93-98) les sacrifices dans l'antique Israël. Il s'attache à définir la signification primitive, et par suite, à retrouver les origines du sacrifice chez les anciens Israélites. Cette étude touche à une foule de questions fort difficiles qui ont donné lieu aux solutions les plus diverses. On lira avec intérêt et profit les conclusions du savant théologien et sémitisant : « Sans doute, il y a, à la base du sacrifice, l'idée d'une offrande volontaire, d'une privation que l'adorateur s'impose au profit et en l'honneur de la divinité, d'un cadeau qu'il fait à son Dieu particulier. Mais cette notion n'est ni la seule, ni la principale. L'idée fondamentale du sacrifice est celle d'un repas offert à la divinité, et d'une communion par le repas entre la divinité et l'adorant qui présente le sacrifice... La divinité est reconnaissante à l'homme du repas que celui-ci lui offre, et où l'homme est le commensal de son Dieu. De là l'idée du repas-sacrifice. »

La distinction entre animaux purs et impurs serait la conséquence des goûts très limités des primitifs en fait de nourriture. On n'offrirait à la divinité que des aliments et des boissons de choix; l'homme écarte donc comme impur tout animal pour lequel il a lui-même de la répugnance. Mais cette définition impose qu'on démontre que le sentiment physique de la répugnance est à l'origine des notions d'impureté. Les résidus de cuisine des hommes préhistoriques, en Syrie notamment, attestent au contraire l'extraordinaire variété de leur alimentation. Et en ce qui concerne le porc, les fouilles récentes en Palestine semblent donner raison à Robertson Smith — *totem*, à part — quand il pensait que cet animal avait été écarté d'abord de l'alimentation courante en tant qu'animal sacré spécialement réservé à la divinité.

M. Montet définit la fraternisation par le sang et la circoncision comme une communion ; le sacrifice humain comme une autre forme de communion directe de l'homme avec la divinité. Il reconnaît que « le sacrifice humain était unanimement accepté, dans l'antique Israël, comme une nécessité religieuse, absolue dans certains cas ». Le *khérem*, sacrifice de consécration absolue, se range difficilement sous la définition du savant sémitisant bien qu'il l'y rattache ingénieusement par l'intermédiaire du sacrifice humain. Aussi tout en tombant d'accord avec lui sur la grande importance du sacrifice-communion, pourra-t-on estimer encore que ce dernier n'est qu'une des formes du sacrifice

chez les anciens Israélites et que toutes les autres n'en dérivent pas forcément.

Le même numéro de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* publie un article fort curieux et très documenté de M. H.-A. Junod, de Neuchâtel, sur *Les conceptions physiologiques des Bantou sud-africains et leurs tabous*. L'auteur complète en ce qui concerne l'enfance, la vie sexuelle, la maladie et la mort, l'étude qu'il a donnée, il y a douze ans, sur *Les Ba-Ronga* (Attinger, Neuchâtel) de Lourenço-Marques au milieu desquels il a longtemps vécu.

— La question de l'origine du drame antique est une des plus controversées. M. Farnell rejette l'autorité d'Aristote qui fait sortir la tragédie du dithyrambe que le chœur chantait, aux fêtes de Dionysos, en dansant autour de l'autel où l'on immolait un bouc (*tragos*). Ce serait, en traduisant littéralement le terme *tragodia*, un « goat song », et comme les chèvres n'émettent pas précisément un chant, il faut entendre le chant d'hommes déguisés en chèvres ou vêtus de peaux de chèvres. On rencontre en Thrace une survivance du culte de Dionysos où des hommes vêtus de peaux de chèvres se livrent à une mimique parfois très expressive. Dans l'Attique, patrie du drame grec, on trouve la légende de Melanthos et de Xanthos, dans laquelle le « noir » tue le « blanc », ce qu'Usener expliquait comme une variante de la lutte entre l'hiver et l'été, — lutte dont on s'est appliqué avec une complaisance inlassable à retrouver l'écho tout autour de la Méditerranée. Quoi qu'il en soit, l'opinion de M. Farnell est très plausible et elle trouve un appui dans les *tragephoroi*, jeunes filles qui participaient au culte de Dionysos. A la suite des travaux de M. Farnell, M. A. Berriedale Keith (*ZDMG*, 1910, p. 534 et suiv.) cherche à établir que le drame s'est développé dans l'Inde dans des conditions analogues, mettant également en jeu la lutte de l'hiver et de l'été. Par là serait écartée la théorie qui dérive le drame dans l'Inde, du drame grec.

— L'original de l'élégie de Callimaque, qui célèbre Acontios et Cydippé, retrouvé par M. Hunt dans ses fouilles d'Oxyrhynchos et repris après lui par M. Puech (*Revue des études grecques*, 1910, p. 255-275), est précieux pour l'histoire des religions qui y relève des détails sur la légende d'Artémis, sur le culte de Zeus Aristée, sur les coutumes nuptiales de Naxos, l'exorcisme, la puissance du serment même prononcé involontairement. Le poète cite des rites jusqu'ici peu connus. P. 264 de la traduction de M. Puech, à propos de a famille des prêtres de Zeus Aristaios, appelé aussi Ikmios, à laquelle appartenait Acontios, épris de Cydippé : « ce sont ces prêtres qui ont mission, sur les cimes de la montagne, d'adoucir, quand elle se lève, la funeste Canicule, et de demander à Zeus la brise qui fait choir en masse les cailles dans les filets de lin des chasseurs ». P. 262 : « le soir, Cydippé fut surprise par une pâleur fatale, elle fut surprise par le mal que l'on guérit en le faisant passer dans le corps des chèvres sauvages, et que notre ignorance appelle le mal sacré ». Mais le rite le plus curieux, qui attend une explication, est celui

du début où, pour la première fois se prépare le mariage de Cydippé : « Déjà la jeune fille avait partagé sa couche avec un jeune garçon, comme le prescrivait le rite qui veut que la fiancée dorme un sommeil prénuptial avec un enfant mâle, dont le père et la mère vivent encore. Car on dit qu'autrefois Héra... ». Le poète arrête là ses confidences sur les choses sacrées, mais l'allusion prouve que le rite en question passait pour rappeler les amours secrètes de Zeus et d'Héra. Que vaut cette exégèse ? On la jugera peut-être assez médiocre; mais on est embarrassé pour trouver mieux. Ne pourrait-on se demander si le sommeil prénuptial avec un tout jeune garçon — donc simple simulacre, — n'est pas l'atténuation de cette coutume qui réservait à un autre que le mari, généralement à un étranger, l'acte de déflorer la jeune fille ? Ce serait un appui important à l'explication de ce dernier rite fournie par MM. Farnell et Fr. Cumont (ancienne exogamie) contre l'opinion de M. Frazer (origine de la prostitution sacrée); voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1908, II, p. 263-264.

— En présentant à l'Académie des Inscriptions une importante étude de M. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, M. Heuzey (*Comptes rendus de l'Acad.*, 1910, p. 319-321) s'est exprimé en ces termes : « La comparaison des témoignages ici rassemblés établit, non seulement la réalité du culte prophétique de Bacchus dans le mont Pangée, mais encore l'étroite relation de ce culte avec le sanctuaire plus éloigné et plus barbare de Sabazis au pays des Besses, et même, beaucoup plus loin dans les profondeurs de la région balkanique, avec les rites sauvages des Gètes, adorateurs de Zalmoxis. Pareillement, dans l'ordre des temps, M. Perdrizet nous fait parcourir les étapes successives du même culte ; il nous le montre débutant par la zoolâtrie sanglante de l'humanité primitive, puis s'associant à une religion de la végétation spontanée, symbolisée par la feuille de lierre, et cela, bien avant que son expansion dans les régions méridionales ne l'ait exclusivement lié aux fêtes des vendangeurs et à la culture de la vigne. Toutefois, même dans ses formes les plus rudes, cette religion possède déjà les deux caractères qui la distinguent jusqu'au bout : la fureur extatique, mêlée à des croyances plus ou moins matérielles sur la survivance après la mort ; c'est même à son origine thrace qu'elle les doit particulièrement. L'Orphisme n'est sans doute qu'un adoucissement tardif et comme une *réforme* de ces croyances, au contact des races plus policées; mais les mystères dionysiaques n'en conservent pas moins un lien ethnographique avec la Thrace, par l'infiltration très ancienne de certaines tribus du Nord, comme les Piériens de l'Olympe et les Trakides du Parnasse. »

Dans la *Revue des Études anciennes*, 1910, p. 217-247, M. Perdrizet publie un curieux article, intitulé *Le fragment de Satyros*, qu'on peut rattacher à l'ouvrage précédent. Le savant professeur de l'Université de Nancy montre comment Philopator tenta d'instituer la religion dionysiaque comme religion

d'État à Alexandrie, ce qu'elle était à Pergame depuis Attale I. S'appuyant sur le trait rapporté par le IIIe livre des Maccabées d'après lequel « Philopator voulut faire marquer les Juifs d'un fer rouge représentant une feuille de lierre » — rit des Dionysiastes de la stricte observance, — et s'autorisant de la confusion qui s'était établie dans certains milieux entre Sabaoth et Sabazios-Dionysos, M. Perdrizet explique que « Philopator, pour donner plus de cohésion à la population hétéroclite d'Alexandrie, eut l'idée d'un syncrétisme qui réunissait Juifs et Grecs, et que ce rapprochement lui parut possible et naturel, étant donné l'indentité qu'il croyait exister entre Sabaoth, dieu des Juifs, et Sabazios-Dionysos, dieu des Macédoniens et des Grecs. »

— M. Charles Dugas (*Bulletin de corresp. hell.*, 1910, p. 233-241) publie un fragment de bas-relief du musée du Louvre où se voit une déesse assise au pied d'un palmier, vraisemblablement Léto, apparaissant en rêve à un homme endormi et étendu par terre. Peut-être, faut-il compléter le monument par l'adjonction d'Apollon et d'Artémis. L'apparition de la divinité à des personnages couchés est très rare sur les bas-reliefs. M. Dugas estime que nous sommes en présence d'une scène d'incubation. La position du personnage étendu sur le côté droit confirme cette hypothèse, car « les anciens croyaient, d'une façon générale, que l'on s'endort plus vite et que l'on dort plus agréablement couché sur le côté droit ; mais, en particulier, cette position était expressément recommandée à ceux qui désiraient voir apparaître les dieux ». Dans les rites d'incubation, les suppliants passaient généralement la nuit sous des portiques ou dans le temple même, cependant on recommande parfois la pratique de dormir en plein air comme favorisant les apparitions divines. Il ne serait pas improbable « que notre malade eût choisi pour s'étendre le pied d'un palmier sacré, et qu'attribuant à son ombre une certaine vertu attractive des songes, il eût tenu à lui donner une place sur son ex-voto ». Le monument date du IVe siècle avant notre ère.

— Utilisant les découvertes de M. Grégoire en Cappadoce, M. Gabriel Millet montre dans un article, *Les Iconoclastes et la Croix* (*BCH*, 1910, p. 96-109), que la mesure fut *générale* chez les Iconoclastes de substituer une croix à l'image du Christ dans les églises et qu'on est en droit d'attribuer aux Iconoclastes les peintures où la croix se trouve seule au milieu de l'ornement. Ils se proposaient ainsi de détruire l'idolâtrie, mais « le signe de la croix conservait à leurs yeux toute sa valeur rituelle. Ils ne doutaient point qu'il n'eût la vertu de chasser la maladie et le démon. La croix était pour eux, comme pour les orthodoxes, la « force puissante » de la loi ». M. Millet retrouve ainsi divers monuments à attribuer aux Iconoclastes.

— Dans le no juillet-sept. de la *Revue des Études anciennes*, M. C. Jullian

consacre ses « Notes Gallo-romaines » à discuter certains points de la vie de saint Martin, sur qui l'attention est de nouveau attirée. Ce sont notamment : la question de la date de sa naissance, où saint Martin a-t-il fait son service, la rencontre de Martin et d'Hilaire, les voyages de Martin pendant l'exil d'Hilaire défenseur de l'orthodoxie contre l'arianisme et la fondation du monastère de Ligugé. Le savant professeur au Collège de France juge l'histoire de la crise arienne pleine de mystères et de doutes : « Sulpice Sévère, visiblement, n'a pas voulu préciser sur le rôle joué par saint Martin. Son but, en écrivant sa vie à la façon d'un Salluste, ce n'est pas d'expliquer l'enchaînement des faits, c'est de coudre bout à bout un certain nombre d'épisodes pittoresques et caractéristiques ; et ces épisodes, il les choisit de manière à faire de Martin un nouveau Christ, tenant tête à César, tenté par le diable, convertissant les gens de mauvaise vie, ressuscitant les morts, évangéliste violent et thaumaturge émérite. Mais, à placer les faits et gestes de Martin dans la chronologie des événements de son temps, nous devinons qu'il a été d'abord bien autre chose. »

R. D.

— La Revue *The Open Court* de Chicago a publié en avril 1909 un article de M. P. Haupt « The Aryan Ancestry of Jesus » où le professeur de Baltimore reprenait la thèse qu'il a soutenue avec le retentissement que l'on sait aux Congrès de Copenhague, de Berlin et d'Oxford. Les réponses ne se sont pas fait attendre et la polémique a, durant près d'un an, animé d'un bruit de bataille la paisible revue du docteur Paul Carus. Aujourd'hui M. W. B. Smith, un peu en retard, prend la parole et apporte ses brèves affirmations coutumières (nº d'octobre 1910, pp. 632-635) : à la recherche des origines aryennes ou sémitiques du Jesus historique, on pense bien que M. W. B. S. oppose sa thèse favorite, l'existence d'un culte de Jésus antérieur au christianisme, et en quelques paragraphes il résume les traits essentiels de la documentation de son livre-manifeste *Der vorchristliche Jesus*. Dans ce livre M. W. B. S. avait conclu à la réalité d'un culte rendu, avant l'époque appelée chrétienne, à une divinité, le Jésus (le Sauveur-Dieu), culte dont l'organisation ecclésiastique lui paraît désignée dans les Évangiles par les mots de « royaume de Dieu » ou « royaume des cieux. » Cette organisation était tenue secrète et le langage courant des premiers chrétiens était pénétré d'un symbolisme sous lequel il faut savoir retrouver les traces de l'existence de leur mystérieuse église. C'est ce symbolisme, détourné de son sens par les théologiens du second siècle, qui aurait trompé l'humanité pendant dix-huit cents ans sur le caractère réel du proto-christianisme. M. W. B. S., dans son article de l'*Open Court*, annonce un nouvel ouvrage, intitulé *Ecce Deus*, où il « révélera », plus clairement encore qu'il ne le fait, le sens « historique » des symboles primitifs. Le protochristianisme a été, selon lui, une « croisade organisée par le monothéisme gréco-juif contre le tout puissant polythéisme ; les premiers croisés appelaient leur

doctrine la *gnosis*, la connaissance d'un dieu unique en la personne du Christ, sous l'aspect du Sauveur ou Guérisseur (Jésus) qui guérissait l'humanité de la dangereuse maladie de l'idolâtrie. Cette maladie, l'Ecriture la représenterait sous l'aspect de la possession démoniaque. Les démons seraient les dieux du paganisme, dont l'expulsion est la mission essentielle du « Jésus » au témoignage de Justin Martyr lui-même.

— A propos du livre où le Rév. R. Roberts demandait si l'on devait continuer à identifier le « Christ idéal » avec le Jésus historique (*Jesus or Christ? v. Hibbert Journal*, janvier 1909), M. Alfred Loisy a donné, dans le *Hibbert Journal* d'avril 1910, d'intéressantes réflexions sur les positions respectives du dogme et de l'histoire : « ... Au lieu de soulever ce débat, dit l'éminent professeur au Collège de France, l'on aurait eu simplement à déclarer que quiconque n'admet plus la vérité des anciennes formules christologiques ne doit pas s'en servir en parlant de Jésus. Tout le monde étant d'accord sur ce point, le Rév. Roberts a été obligé de prouver que le dogme est en désaccord avec l'histoire. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, ceux qui pensent que les anciennes formules sont défendables n'ont pas trouvé sa démonstration concluante; les tenants d'une christologie nouvelle ont jugé que ses arguments ne les atteignaient pas et qu'ils compromettaient seulement la métaphysique de l'incarnation. L'orthodoxie a même pu profiter de ce que la discussion était portée sur un terrain où l'histoire rencontre la philosophie, pour opposer une fin de non recevoir aux objections alléguées contre la divinité de Jésus. On lui disait que, si Jésus avait été Dieu, il aurait su que les diables n'étaient pas réellement dans les possédés. Il était trop aisé de répondre que nous ignorons ce que Dieu peut connaître ou ne pas connaître quand il lui plaît de se faire homme. Mais est-ce que l'Infini peut se limiter ainsi? Qu'est-ce que l'Infini? aurait dit Ponce Pilate. L'idée d'un Dieu infini et personnel implique déjà la contradiction dont on parle, et c'est sur cette idée même qu'a été édifiée en son temps la théorie de l'Incarnation. Quand on essaie de combattre la divinité de Jésus-Christ en s'appuyant sur la métaphysique qui sert de base à ce dogme, on s'éloigne beaucoup moins qu'on ne croit de la tradition des siècles chrétiens.

« Peut-être aussi ne s'est-on point assez souvenu qu'une certaine manière de comprendre l'histoire, comme la simple détermination de ce qui est suffisamment garanti en matière de fait, la ramènerait à une sèche nomenclature des choses qui ont toute chance d'être arrivées. Or, l'histoire ne devient science que par une sorte de reconstruction organique où la recherche des causes tient la même place que la recherche des forces dans les sciences de la nature. La définition de ces causes et de ces forces est fondée sur des expériences, mais elle implique une part d'induction et, il faut bien l'avouer, d'hypothèse. La science humaine n'existe que grâce à ces ébauches plus ou moins provisoires et toujours perfectibles. Ainsi donc, pour expliquer Jésus devant la raison, comme pour expliquer tout personnage ou tout phénomène de l'histoire, une

formule sera indispensable, qui ne peut être purement historique, mais qui sera en rapport nécessaire avec la philosophie générale de chacun. La formule proposée par le Rév. Roberts ne saurait échapper à la loi commune; elle n'a qu'une façon d'entendre et d'interpréter l'Évangile, et j'oserai même dire que, dans sa forme un peu tranchante, en affirmant que Jésus était *seulement* un homme, elle se charge d'un postulat énorme, car elle donne à entendre que son auteur sait très pertinemment ce que c'est que Dieu ».

— Le P. Sisto Colombo a publié cette année dans les *Manuali di scienze religiose* de l'éditeur romain Ferrari un très utile petit volume sur la Poésie chrétienne antique (*La poesia cristiana antica*. Parte I. La poesia latina, in-12, 280 p. Cf. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XI, p. 873). Il y résume clairement les travaux de Schanz, de Ebert, de Manitius, de Monceaux sur l'histoire de la poésie latine d'inspiration chrétienne depuis les premiers temps du christianisme jusque vers la fin du Moyen-âge. Il ne pense pas, comme Ozanam ou Gaston Boissier, que cette poésie ait attendu le ɪᴠᵉ siècle pour tenter ses premiers essais. Il la montre naissant avec la liturgie qui trouva en elle une des formes les plus expressives et les plus populaires de la louange et de la prière. Les invocations euchologiques, les acclamations, les litanies, les oraisons eucharistiques usitées dans le culte primitif du christianisme étaient d'intonation, sinon de structure poétique. Les hymnes ou psaumes populaires (idiotiques) composés à l'imitation de ceux du psautier de David, et les cantiques étaient de vraies compositions lyriques, nullement traitées, il est vrai, selon les lois de la poésie littéraire, mais soumises à un rythme cadencé, basé sur l'accentuation. Cette poésie populaire avait une autre caractéristique : elle était toujours unie à la mélodie et faite pour être chantée, car elle était essentiellement liturgique. M. Colombo remarque avec raison qu'elle est la partie la plus profondément originale de la poésie chrétienne. — Son développement, libre de toute influence classique, n'eut point d'interruption. Elle produisait dès ses premiers âges le *Te Deum* et les hymnes liturgiques de saint Ambroise, qui devinrent le type d'un genre particulier. Plus tard, absolument libérée des entraves de la quantité, elle aboutissait à la *prose* rythmique et rimée et à la séquence dont les moines de S. Gall furent les grands propagateurs et dont Adam de Saint-Victor († 1192) composa les modèles les plus parfaits. C'est à ce genre qu'appartiennent le *Dies irae*, le *Stabat mater*, le *Lauda Sion*. M. Colombo a consacré ses chap. I, IX et X à l'histoire de cette poésie populaire. Du chapitre II au chap. VIII, il trace l'histoire de la poésie d'imitation classique, de structure quantitative, destinée à être lue et non chantée, à être méditée par des lettrés et non récitée par le peuple. Le chap. II résume le détail de l'éducation donnée dans les écoles de grammaire à partir du ɪᴠᵉ siècle et de son influence sur les poètes chrétiens. — Le chap. III étudie les premiers essais d'imitation classique chez Commodien et ses imitateurs africains. — Les cha-

pitres IV et V passent en revue les types poétiques supérieurs de cette imitation au IVe siècle, avec Juvencus, Petronia Proba, les auteurs des *elogia martyrum*, surtout Prudence et Paulin de Nôle. — Le chap. VI est consacré à la poésie classique au Ve siècle, avec Cyprianus Gallus, Hilaire d'Arles, Dracontius, Claudius Victor, Sédulius, Prosper d'Aquitaine, Sidoine Apollinaire ; le chap. VII retrace le commencement de la décadence, au VIe siècle : saint Avit, Ennodius, Fortunat etc. Le chap. VIII traite des poètes des écoles irlandaise et anglo-saxonne : saint Colomban et Aldelme. — « Classique » ou populaire, chacun des auteurs cités est l'objet d'une courte notice biographique, d'une appréciation succincte à propos des œuvres principales, de son genre poétique, de sa métrique. — De nombreuses et larges citations des meilleurs textes illustrent le jugement de l'auteur de ce manuel très louable.

— Parmi ses beaux travaux sur la scolastique médiévale, M. de Wulf en avait consacré plusieurs déjà à l'histoire de la philosophie dans les Pays-Bas. Outre ses éditions critiques du « traité des formes » de Gilles de Lessines et des Quodlibet de Godefroid de Fontaines, il avait donné une histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège (1895) d'abord parus dans les *Mémoires de la Société royale de Belgique*. Nous avons aujourd'hui, de la plume de l'éminent professeur de Louvain, une *Histoire d'ensemble de la philosophie en Belgique* (Paris, Alcan, 1910). Il la mène jusqu'à l'époque contemporaine ; on ne s'étonnera pas qu'il ait traité avec une prédilection visible du développement de la spéculation durant le moyen-âge, jusqu'à la fondation de la première université belge à Louvain, en 1425. M. de Wulf fait d'abord l'histoire des écoles capitulaires et monacales, entre autres de l'école liégeoise au Xe siècle (Ratherius, Heriger, Notger, etc.) de l'école tournaisienne à la fin du XIe siècle avec Odon qui prit part à la querelle des réalistes et des nominalistes. Au XIIIe siècle quelques-uns des penseurs les plus originaux et les plus étroitement mêlés au mouvement philosophique international viennent du Brabant ou des Flandres : Simon de Tournai, Guillaume de Mœrbeke, Gauthier de Bruges, Gilles de Lessines dont le *De unitate formæ* (1278) dirigé contre Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, « tient une des premières places — et peut-être la première — dans la riche littérature que provoqua à la fin du XIIIe siècle, la controverse des formes » (De Wulf, *Philosophie médiévale*, 1905, p. 380) ; Godefroid de Fontaines, maître de théologie à Paris en 1286 ; Henri de Gand, le *doctor solemnis*. Il va sans dire que M. de Wulf fait la place très grande au nom le plus éminent de l'averroïsme latin, Siger de Brabant, et qu'il expose avec détail la réfutation que son adversaire insigne, saint Thomas d'Aquin, ne crut pas inutile d'opposer à ses doctrines en plein succès — Le XIVe siècle belge est, en philosophie, dominé par le renom quelque peu factice de maître Jean Buridan de Béthune qui fut recteur de l'Université de Paris et dont M. de Wulf montre à nouveau le

rôle dans la diffusion de l'occamisme. Beaucoup plus originale est la personnalité de Ruysbroek l'Admirable, chapelain de Sainte-Gudule à Bruxelles, dont le mysticisme d'intuition est en marge de la philosophie proprement dite, mais qui par Gérard Groot et l'école de Deventer influa puissamment sur la vie spirituelle des Pays-Bas.

— Dans un petit livre soigneusement illustré (*Der Mann Gottes in der bildenden Kunst*, Tübingen, 1910, in-12 de 64 pages avec 15 grav. hors texte et figures dans le texte), M. Johannes Manskopf choisit pour types de l' « homme de Dieu » Moïse, Jérémie, saint Paul, — et comme réalisations figurées de ces trois « idéalités » : le Moïse et le Jérémie de Michel-Ange, le Saint Paul d'Albert Dürer, le Saint Paul en prison de Rembrandt (au musée de Stuttgart). Pour éclairer par comparaison le sens religieux de ces œuvres souveraines, il en choisit quelques-unes qu'il juge moins parfaites, mais encore parmi les plus significatives : le Saint Sébastien, de Mantegna, que vient d'acquérir le Louvre, son Saint Jacques des Eremitani, le Christ de Masaccio à la chapelle Brancacci, la déconcertante figure de l'Évangéliste saint Luc peinte par Cornelius à la Ludwigskirche de Munich, etc. M. Manskopf emprunte à l'Écriture Sainte les éléments de psychologie et de pittoresque propres à chacun des personnages sacrés peints ou sculptés qu'il étudie. Il n'entend en aucune manière faire œuvre d'historien ni d'exégète : nous n'en sommes que plus à l'aise pour louer l'agrément littéraire de son livre et la nouveauté de certains de ses aperçus esthétiques.

— Nous avons reçu un volume de M. Alfred Dubuisson, intitulé : *Positivisme intégral. Foi. Morale. Politique d'après les dernières conceptions d'Auguste Comte* (Paris, G. Crès et Cie, 1910, 8° de VIII-251 p.). Le sujet n'en rentre pas dans le cadre rigoureusement exact des études dont traite notre Revue : nous voulons cependant mentionner ici ce livre loyal et très nourri d'idées. M. Alfred Dubuisson, actuellement l'un des plus anciens disciples d'Auguste Comte et l'un de ses exécutaires testamentaires, nous a donné un guide précieux à travers l'œuvre colossale et indéniablement touffue du grand philosophe. Le clair exposé que nous présente M. Dubuisson est à coup sûr celui d'un positivisme élaboré déjà et dépouillé peut-être à l'excès des végétations parasitaires que le comtisme orthodoxe a pieusement entretenues : la théologie positiviste est quelque peu spiritualisée par M. Dubuisson dans le chapitre IX, qu'il consacre aux conceptions religieuses d'A. Comte. Signalons, dans ce même chapitre, le vif intérêt documentaire de paragraphes où sont résumées les dernières solutions proposées par le maître au problème religieux : incorporation du Fétichisme au Positivisme, Trinité positive, Utopie de la maternité virginale, etc.

— M. Franz Heinemann, dont nous avons signalé à plusieurs reprises, l'excellente *Bibliographie nationale suisse*, nous en donne un fascicule nouveau (Fasc. V, 5, 4e cahier de l'histoire de la civilisation et des us et coutumes de la Suisse) consacré aux usages ecclésiastiques et religieux. En voici les divisions : après la partie générale où sont indiquées les sources par époques et par cantons, la partie spéciale divise la littérature très considérable des sujets en quarante-trois chapitres : Cène; Indulgences; Us, coutumes et rituel de l'inhumation; Confession; Jeûne fédéral; Bible (heures de lecture, etc.); Cultes des images; Confréries; Tribunal ecclésiastique des mœurs; Fête des rois et représentations; Caractère ecclésiastico-religieux du mariage; Caractère ecclésiastico-religieux du serment; Revenus du clergé et de l'église romaine; Ermites et ermitages; Coutumes et ordonnances concernant le jeûne; Fêtes et coutumes religieuses, année ecclésiastique; Prières et livres de prières; le clergé (vie et réforme des mœurs, etc.); Canonisation; Calendrier ecclésiastique; Catéchisme; la « benichon » (Kirchweih Fest); la Liturgie, cérémonies; Culte de la Sainte Vierge; la Messe; Missions; Drames religieux, les Nonces (leurs instructions, conduite et politique); Ordres religieux et vie monastique; Cure d'âmes; Fêtes patronales; Pèlerinages; Prédication; Célibat; Processions-Rogations; Fêtes jubilaires de la Réformation; Vénération des reliques; Sacrements et sacramentaux; Sectes et persécutions contre les sectes; Sanctification du dimanche; Baptême et usages baptismaux; Visites pastorales; Consécrations; Bénédictions, Objets bénits. Dans ce fascicule comme dans les précédents, bien des ethnographes pourront contester la valeur logique de certaines divisions, mais la richesse et l'exactitude des matériaux bibliographiques y est au-dessus de tout éloge. Certains chapitres, notamment 16 : Fêtes et coutumes religieuses, année ecclésiastique, et 32 : Pèlerinages, dépassent de beaucoup l'intérêt ordinaire d'une bibliographie locale.

— Il fut question il y a deux ou trois ans de célébrer le centenaire de F. Ch. Dupuis (le 28 septembre 1909) et d'élever dans son village natal, à Trie-Château un modeste monument à l'auteur de *l'Origine des Cultes*. Nous ignorons ce qu'est devenu ce double projet : Dupuis, favorisé d'un bref regain de gloire, paraît être allé bientôt rejoindre le président de Brosses, Boulanger, Dulaure, Court de Gébelin et tant d'autres dans l'oubli où la France a laissé tomber les initiateurs de la méthode critique en histoire des religions Peut-être pourtant l'Allemagne savante est-elle en train d'ébaucher une réhabilitation du hardi mythographe : certaines écoles actuelles reprennent de façon plus ou moins avouée quelques-uns des résultats de son exégèse astronomique. L'annonce bibliographique suivante, datée des derniers mois de cette année a elle-même son éloquence : Dupuis, C. F., *Ursprung der Gottesverehrung*. Deutsch hrsg. v. F. Streissler. Leipzig, F. Eckardt, 1910.

— Un « Institut français d'anthropologie » vient de se fonder qui rendra les plus utiles services à toute la science de l'homme et, nous sommes en droit de l'espérer, à la science des religions. Parmi les premiers noms réunis par ce jeune groupement, beaucoup figurent dans la liste de nos plus fidèles et de nos plus précieux collaborateurs : d'autres encore présentent des garanties de rare mérite scientifique et, physiologistes, biologistes, psychologues, ne peuvent manquer de fournir des éléments de valeur authentique à la documentation de jour en jour plus complexe de la sociologie religieuse. Le nombre des membres de cette société nouvelle est limité à cinquante. Le bureau est déjà nommé. Le président est M. Salomon Reinach, le vice-président, M. Marcellin Boule. M. Lapicque est secrétaire ; M. Hubert trésorier, M. Rivet archiviste. Un conseil de quatre membres réunit les noms de MM. Durkheim, Grandidier, Meillet et Verneau. Parmi les autres membres de l' « Institut d'anthropologie », il nous suffit, pour indiquer assez l'importance et la valeur de ce groupe savant, de donner les noms de MM. Breuil, Déchelette, Deniker, R. Dussaud, R. Gauthiot, de Margerie, Martel, Mauss, Lévy-Bruhl, Piéron, Prenant, Rabaud, etc.

La « *Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne* » qui ouvre chaque année d'intéressants concours propose, pour la période 1910-1912 les sujets suivants qui ont trait à l'histoire religieuse : L'origine des traits divers sous lesquels le « Christ » est représenté dans la littérature chrétienne du premier et du second siècle » (réponse avant le 15 décembre 1912) — La signification de De Labadie et du Labadisme (réponse avant le 15 décembre 1911) — Une rémunération de quatre cents florins est allouée à la réponse satisfaisante à chacun des sujets proposés.

P. A.

Dans le courant de janvier 1911 auront lieu à l'Université libre de Bruxelles une série de conférences sur l'histoire des idées religieuses. Le vendredi 6 janvier 1911, M Charles Michel, professeur à l'Université de Liège, traitera du *Culte des héros dans la religion populaire de l'ancienne Grèce*.

Le lundi 16 janvier, M. van Gennep, directeur de la *Revue d'Ethnographie et de sociologie*, traitera des *Méthodes de l'étude des rites et des mythes*.

Le lundi 23 janvier, M. Salomon Reinach, membre de l'Institut, traitera du *Rire rituel*.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-DEUXIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes rendus.*

II. *Notices bibliographiques.*

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

